PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

49. JAHRGANG 10. HEFT JANUAR 1939

VERLAG DER PAULINUSDRUCKEREI TRIER

257
PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI BIBLIOTHECA

INHALT

Abhandlungen:

Die messianische Verkündigung im Buche Isajas / Prof. Dr. Hubert Junker, Trier 279
Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart / Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier 285

Mitteilungen:

Zur Kirchengeschichte des Maifeldes / J. Wagner, Dech. i. R., Lehmen (Mosel) 292
Die Bestandteile unseres Breviers / Von einem Jubilarpriester 296
Zum Morgen- und Abendgebet / Von einem Landpfarrer 299

Bücherbesprechungen:

Fundamentaltheologie: Bea, Bierbaum / Johann Lenz, Trier . . 300
Dogmatik: Unterkircher, Descoqs, Meister / Schauf, M.-Gladbach . . . 301
Verschiedenes: Hudal / Schauf, M.-Gladbach 304
Breiter / Schlich, Koblenz-Neuendorf 304
van Acken, Mönnichs / Fuhrmann, Trier 304
Eingesandte Schriften 305

Zwei wichtige Neuerscheinungen zum Weißen Sonntag!

Sieh, dein König kommt zu dir

Vorbereitungsbüchlein und Begleiter für Kinder auf dem Wege zur ersten hl. Kommunion

Von

Pfarrer Johann Kees, Igel

Preis des Büchleins 20 Pfg.

Kommunion-Andacht

für Erstkommunionkinder in neuer kindertümlicher Fassung

Von

Pfarrer Dr. M. Weis, Trier

Preis des Andachtsbüchleins 10 Pfg.

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Sammel-Fernsprecher 2155

Die messianische Verkündigung im Buche Isajas

Der Emmanuel Trost und Zuversicht des Propheten in der Bedrängnis Jerusalems, Is 8,1—10.

Von Prof. Dr. Hubert Junker, Trier.

a) Text:

8,1 Jahve sprach zu mir: Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit gewöhnlicher Schrift: ‚Dem Mahēr schālāl chāsch baz'! 2 Und ich nahm mir zuverlässige Zeugen, den Priester Urias und den Zacharias, den Sohn des Barachias. — 3 Dann nahte ich mich der Prophetin, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Da sagte Jahve zu mir: Nenne seinen Namen: Mahēr schālāl chāsch baz! 4 Denn bevor der Knabe lernt, Vater und Mutter zu rufen, wird er den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria forttragen vor dem Könige von Assur.

5 Und Jahve sprach noch ferner zu mir also: 6 Weil dieses Volk die sanft fließenden Wasser des Siloe(kanals) verworfen hat, und jubelnd dem Raßin und dem Sohne des Remalja folgt, 7 darum, siehe, wird der Herr über sie fluten lassen die mächtigen und gewaltigen Wasser des (Euphrat) Stromes, den König von Assur und seine ganze Macht, und er wird über alle seine Wasserläufe hinauswachsen und über alle seine Ufer treten. 8 Und er wird weiterfluten nach Juda, und er flutet einher und durchflutet (es), indem er bis an den Hals reicht, und es wird die Spannweite seiner Flügel die ganze Breite deines Landes bedecken, O Emmanuel!

9 Tobet (nur) ihr Völker, ihr werdet doch (zuletzt) erschrecken!
Merket auf, ihr fernsten Gebiete der Erde:
Rüstet euch (nur), ihr werdet doch (zuletzt) erschrecken!
Rüstet euch (nur), ihr werdet doch (zuletzt) erschrecken!
10 Planet (nur) einen Plan, er wird doch vereitelt werden!
Verkündet (nur) einen Beschluß, er wird doch nicht zustande kommen!
Denn Immanuel! (d. h. mit uns ist Gott.)

b) Erklärung des Textes:

Der Abschnitt 8,1—10 ist in seinen wesentlichen Grundzügen eine Parallele zu der Weissagung vom Emmanuel in Kap 7; deren Motive werden wiederholt, und der Prophet sucht aus ihr für sich selbst und seine Gesinnungsgenossen Gottvertrauen und Zuversicht in den gegenwärtigen und noch zu erwartenden Bedrängnissen zu schöpfen.

Von den drei eng zusammengehörigen Unterabschnitten: V. 1—4; 5—8 und 9—10 ist vor allem der erste neuerdings in der sprachlichen und sachlichen Erklärung lebhaft umstritten. H. Torczyner[1], dessen Auffassung sich auch L. Dürr in seiner Übersetzung anschließt[2], will in dem gewöhnlich mit „Tafel" übersetzten hebr. Wort: gillājōn eine Bezeichnung für ein Kleidungsstück, etwa: ‚Kopftuch oder Umschlagtuch' sehen; in gleicher Bedeutung faßt er cheret (sonst mit ‚Griffel' übersetzt), das er aber charit lesen will. Er beruft sich auf Is 3,22 f., wo die beiden Worte gillajon und charit Kleidungsstücke bezeichnen. Danach wäre eigentlich zu übersetzen: „Nimm dir ein großes Tuch und schreibe darauf, (nämlich) auf das Umschlagtuch eines Mannes: (das gehört) dem N. N." Torczyner muß zugeben, daß diese Ausdrucksweise auffallend wäre und möchte daher am liebsten die Worte etwas abändern und umstellen: „Nimm dir ein großes Tuch, das Umschlagtuch eines Mannes, und schreibe darauf." Diese notwendige Umstellung ist allerdings keine gute Empfehlung für die neue Erklärung. Dazu kommt, daß die gleiche Bedeutung von gillajōn und cheret unwahrscheinlich ist. Charit (Is 3, 22) muß kein Kleidungsstück bezeichnen, kann auch ein Schmuckstück sein. Hieronymus gibt es mit acus = Nadel wieder (Haar- oder Kleidernadel). Damit ließe sich gut die hier gewöhnlich angenommene Bedeutung: stilus (ferreus), Griffel oder Schreibrohr verbinden. Der Ausdruck: becheret 'enōsch, den man nicht ändern darf, kann im Zusammenhang nur das Schreibinstrument oder, in übertragener Bedeutung: die Schriftart bezeichnen. Der wörtlich übersetzte hebr. Ausdruck: „Menschenschrift" bezeichnet vielleicht die gewöhnliche, jedem verständliche Buchstabenschrift, im Gegensatz zu Schriftarten wie Hieroglyphen und Keilschrift, die auch in Palästina bekannt waren und gebraucht wurden. Nach Torczyner hätte das schon mit dem Namen des zukünftigen Eigentümers bezeichnete Gewandstück nur die Bedeutung, auf die Geburt des Trägers dieses geheimnisvollen Namens hinzuweisen.

Eine andere, weit davon abweichende Erklärung hat K. Galling[3] versucht. Er deutet gillājōn als Bezeichnung für Papyrus (in Is 3,23 seien Stoffe aus den Fasern der Papyrusstaude gemeint, die Plinius erwähnt) und liest giljon gōrāl (statt gādōl), was er übersetzt: ein Papyrusblatt für die Verlosung, „Allmendeblatt". Danach werde Isajas aufgefordert, seinen Sohn mit dem geheimnisvollen Namen anzumelden für die Verlosung des Gemeindelandes („Allmende"), die entsprechend der Kinderzahl geschehen sei. Die Zeugen beurkunden das Blatt mit zugefügtem Datum. Dieses Datum sei das Wichtige. Damit solle beurkundet werden, daß Isajas schon damals seinem Sohne den bedeutungsvollen Namen gegeben habe. Sachlich befriedigt Gallings Erklärung nicht, weil der in der Weissagung betonte Zeitpunkt nicht das Datum des Niederschreibens

[1] H. Torczyner, Die Bundeslade (in: Festschr. d. 50jähr. Bestehens d. Hochschule f. d. Wissensch. d. Judent. in Berlin) Bln. 1922, bes. S. 252.

[2] In: „Die Hl. Schrift d. A. T. in Ausw. übersetzt." Bonner Buchgemeinde 1929, S. 211.

[3] K. Galling, Ein Stück judäischen Bodenrechtes in Jes. 8 (Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins 56 (1933), 209—218.

ist, sondern nach V. 4 die Zeit, in der das Kind sprechen lernt. Sprachlich ist vielleicht richtig, daß gillājōn nicht Tafel sondern Papyrus(blatt) bedeutet (im Neuhebr. bezeichnet es 1. ein Schreibmaterial, Pergament, und 2. Gürtel). Doch für die Erklärung des Ganzen ist es von geringer Bedeutung, ob man die herkömmliche Übersetzung „Tafel“ beibehält oder statt dessen den Propheten auf ein „großes (Papyrus) Blatt“ schreiben läßt.

Wir halten also an der gewöhnlichen sprachlichen Auffassung des Abschnittes fest. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der inhaltlichen Deutung der geheimnisvollen Darstellung und Ausdrucksweise. Die allgemeine Bedeutung des Abschnittes wird in V. 4 klar ausgesprochen: Damaskus und Samaria werden in einer kurzen Frist geplündert und vernichtet werden. Diese Botschaft wird vom Propheten nicht bloß einmal ausgesprochen, sondern den Zeitgenossen in der rätselhaften Inschrift und dem entsprechenden Namen seines Sohnes gleichsam dauernd und greifbar vor Augen gestellt.

Beginnen wir die Erklärung beim Einfachsten, dem Namen, den der Prophet seinem Sohne geben soll. Mahēr schālāl chāsch baz ist kein nach den gewöhnlichen Gesetzen hebr. Namenbildung geschaffener, sondern ein künstlicher Name, der Aufsehen erregen und jeden Hörer nach seiner Bedeutung neugierig machen soll. Nach der überlieferten Aussprache bedeutet er: „Schnell ist (kommt) Beute, eilend ist Plünderung[4].“ Er soll also auf eine bald bevorstehende kriegerische Verwüstung hinweisen. Nach altisraelitischer Auffassung ist aber ein solches Zeichen (vgl. Is 8,18), d. h. ein sichtbar und gleichsam gegenständlich gemachtes Wort, nicht bloß ein äußerer Hinweis auf das darin Angedeutete, sondern es steht auch in einem ursächlichen Verhältnis dazu. Das Vorzeichen ist gleichsam das sichtbar vor die Menschen hingestellte Gotteswort, das nicht bloß sagt, was kommt, sondern dieses Kommende auch durch die ihm innewohnende oder anhaftende göttliche Allmacht bewirkt (vgl. 4 Kg 13,14—19, ferner 3 Kg 19,17, wo es heißt: „Wer dem Schwerte Jehus entrinnt, den wird Elisäus töten“ mit seinem wirksamen göttlichen Drohwort). Demnach ist es nach altisraelitischer Auffassung durchaus möglich zu sagen: Der Träger des gottgesetzten bedeutungsvollen Namens Mahēr schālāl chāsch baz vollzieht — nicht in äußerer menschlicher Handlung, sondern durch den in ihm sichtbar vor die Menschen tretenden göttlichen Allmachtsspruch — das Gericht an Damaskus und Samaria, das in seinem Namen angedeutet ist. Wenn man diese Auffassung zugrunde legt, wird der stilistische Zusammenhang in V. 4 glatt. Denn die gewöhnlich gegebene Übersetzung: (bevor usw...) „wird man tragen“ ist kaum möglich; vielmehr verlangt der Zusammenhang, das Prädikat des Nachsatzes (hebr. jissā’) auf das Subjekt des Vordersatzes zu beziehen. Der Knabe selbst vollstreckt also in einer geheimnisvollen innern Machtwirkung, die von seinem gottgesetzten Namen ausgeht, das Gericht an den beiden Reichen und überliefert ihre Beute dem König von Assyrien.

---

[4] P. Humbert, Zeitschr. f. atl. Wiss. 50 (1932), 90 ff. meint, es seien vielleicht vier Imperativformen beabsichtigt, die paarweise zusammengehören: mahēr schelōl, chusch boz: plündere schnell, raube bald! Die Bedeutung des Namens im Zusammenhang bleibt in jedem Fall gleich.

In welcher Beziehung steht nun die rätselhafte Inschrift zu dem Träger des gleichen Namens? Sie muß zu der Aufgabe in Beziehung stehen, die ihm sein Name zuweist. Was auf die Tafel geschrieben wird, ist eine Aufschrift, nicht der bloße Name (mit sog. le-inscriptionis). Sie bezeichnet den Genannten entweder als Eigentümer oder wahrscheinlicher als den, für den die Tafel (d. h. ihr Inhalt) bestimmt ist. Ein Inhalt der Tafel wird zwar nicht angegeben, ein solcher ist aber versteckterweise in dem Namen des Adressaten selbst enthalten. Dieser Name besagt eine göttliche Ermächtigung, in kurzer Zeit eine gewaltige Beute zu machen. Die Tafel stellt also eine Art Urkunde dar, durch die Gott den Reichtum von Damaskus und Samaria dem Mahēr schālāl chāsch baz übergibt, damit er ihn dem Könige von Assyrien überliefere. Wie bei einer juristischen Urkunde, die ein Eigentumsrecht überträgt, zieht darum der Prophet bei Abfassung und Veröffentlichung der Urkunde zwei Zeugen hinzu. Denn nach altisraelitischem und allgemeinem altorientalischem Recht mußten Zeugen hinzugezogen werden, damit eine Urkunde öffentlich rechtswirksam werde (vgl. Jer 32,10 f. und auch Codex Hammurabi § 7). Erst durch die Zeugen erlangt die Urkunde öffentliche Rechtskraft.

Der Sinn des ganzen Abschnittes ist also kurz: Gott hat durch öffentliche rechtsgiltige Urkunde bereits Damaskus und Nordisrael einem Eroberer als Beute zugesprochen. Dieser göttliche Schicksalsspruch wird bald vollzogen werden. Der Sohn des Propheten, der diesen Spruch als Namen führt, wird ihn durch die in seinem Namen wirkende göttliche Bestimmung zur Ausführung bringen.

Auch der folgende Abschnitt V. 5—8 ist nicht ganz leicht zu deuten. Hier liegt die Schwierigkeit vor allem im Text des V. 6 b, den die meisten neuern Erklärer entweder als Zusatz ausscheiden oder umändern. Keine der vorgeschlagenen Änderungen hat in der Textüberlieferung eine Stütze, und man darf schwerlich die eigenartige Ausdrucksweise preisgeben, die einen klaren Sinn gibt, wenn man das Wort masōs (wie der Zusammenhang verlangt) mit Suffix: mesōsō liest. Das Volk, „dessen Jubel mit Raßin und dem Sohne des Remalja ist", d. h. das jetzt diesen beiden Königen und ihrem Unternehmen freudig folgt, kann dann natürlich nicht Juda, sondern nur Nordisrael sein. Diesem Volk wirft der Prophet vor, daß es „die sanft fließenden Wasser des Siloe verworfen hat". Siloe ist der Name eines alten, offen fließenden Kanals, der das Wasser der Gichonquelle (heute Marienquelle) in das Innere der Stadt Jerusalem leitete. Die meisten neuern Erklärer sehen darin ein Bild für den nie versagenden göttlichen Schutz (die Wasser des Siloe versiegen nie), auf den Achaz und die Judäer kein Vertrauen zeigen. Sie verstehen unter „diesem Volk" Juda. Aber um das richtige Verständnis zu gewinnen, müssen wir von dem ganzen Ausdruck ausgehen: „Die Wasser des Siloe verwerfen." Das Gegenteil wäre: sie erwählen oder festhalten, natürlich um daraus zu trinken. Nun bedeutet aber in atl. Redeweise der Ausdruck: „Das Wasser (eines) Ortes trinken" soviel wie: mit den Bewohnern eines Ortes Gemeinschaft suchen oder halten, sich an sie eng anschließen. Jer. 2,18 bedeuten die Ausdrücke: „Wasser aus dem Nil trinken, bzw. aus dem Euphratstrom" den engen Anschluß Israels an Ägypten, bzw. Assyrien.

Dann bedeutet umgekehrt: „Die Wasser des Siloe verwerfen“ soviel wie: die Gemeinschaft, die Verbindung mit Jerusalem aufgeben, für das der Siloekanal die Hauptwasserader war. Der Abfall der Nordisraeliten von der Einheit des Reiches, das in Jerusalem unter David seinen Mittelpunkt gefunden hatte, war in den Augen des Isajas auch eine Auflehnung gegen die Anordnung Jahves, der das davidische Königtum in Jerusalem für alle Zeiten bestätigt (2 Sam 7,8 ff.) und selbst Jerusalem zu seinem Wohnsitz erwählt und damit als Einheitsmittelpunkt für ganz Israel bestätigt hatte (vgl. 3 Kg 8,16).

Wenn man den Ausdruck: ‚Die Wasser Siloes verwerfen‘ im dargelegten Sinne versteht, schließt sich das folgende gut an als Weiterführung und Steigerung des Gedankens. Die Auflehnung gegen Jahves Anordnung, die Nordisrael mit seinem Abfall begann, wird jetzt von ihm fortgesetzt, indem „*sein* Jubel ist mit Raßin und dem Sohne des Remalja“, d. h. indem es beifällig und bereitwillig den Plan dieser beiden Könige unterstützt, Jerusalem zu erobern und dort die davidische Dynastie zu stürzen, die doch eine ewige Verheißung von Jahve hat.

Das Bild, in dem V. 7 die göttliche Strafe darstellt, ist angeregt durch das vorhergehende Bild, in dem die Sünde Nordisraels dargestellt war. Weil es „die sanft fließenden Wasser des Siloe verworfen hat“, wird Gott zur Strafe „die mächtigen und gewaltigen Wassermassen des (Euphrat) Stromes“ das Land überfluten lassen. Wie eine alles vernichtende Wasserflut wird die assyrische Heeresmacht, die für Israel geographisch vom Euphrat her kommt, das ganze Land überfluten und vernichten. Dieses Strafgericht bleibt aber nicht auf Nordisrael beschränkt, sondern der vernichtende assyrische Strom „wird weiterfluten nach Juda“ [5] und auch dieses Land an den Rand des Abgrundes bringen. Hier wechselt nun plötzlich das Bild. Der Feind, der bisher als alles vernichtende Flut geschildert war, erscheint nun plötzlich als riesiger Raubvogel, der sich auf das Land wie auf seine Beute gestürzt hat und es dabei ganz mit seinen riesigen Schwingen zudeckt. Es ist unrichtig aus diesem plötzlichen Wechsel auf fremden Ursprung des 2. Teiles von V. 8 zu schließen. Derartige plötzliche Übergänge von einem Bild in ein anderes sind in prophetischer Darstellung auch sonst häufig, und gerade solch unerwarteter kühner Übergang ist eher natürlich und verständlich bei einem originalen Verfasser, dessen innere Kraft und Erregung das Schema sprengt, als bei einem spätern Bearbeiter oder Ergänzer, der sich eher pedantisch an das vorhandene Darstellungsschema anschließt. V. 8 ist also ganz als echtes Gut des Isajas zu betrachten.

Indem nun der Prophet die höchste Bedrängnis, in die er im Geiste bereits das ganze Land versetzt sieht, eindringlich schildert, wendet er sich wie beschwörend und um Hilfe rufend an die geheimnisvolle Gestalt,

---

[5] So muß, seiner Grundbedeutung nach, der hebr. Ausdruck: wechālaph (weitergleiten, vorübergehen) bīhūdāh übersetzt werden; die hebr. Präposition be kann nach chālaph wie nach bō’ (kommen) das Ziel der Bewegung bezeichnen. Man beachte auch, daß hier die gleiche Vorstellung vorliegt wie in 7,16 f.: Die feindliche Verwüstung kommt zuerst über Nordisrael, aber sie greift über und trifft auch Juda. Beide Stellen stützen und erklären sich gegenseitig.

die er in Kap 7 kurz als den Träger der Heilshoffnung für das Land hingestellt hatte, an den Emmanuel. Auch diese so eigenartige und originelle Einführung dieses Namens, die oberflächlich betrachtet, so wenig nahe lag und doch im tiefern Zusammenhang der Gedanken fein begründet ist, weist sich durch ihre Eigenart als echt aus. Ein späterer Bearbeiter würde nicht auf den Gedanken gekommen sein, gerade an dieser Stelle und in dieser so knappen und doch bedeutungsvollen Weise den Namen des Emmanuel in den Text einzufügen. Die Stelle gibt uns wichtigen Aufschluß über die Vorstellung des Propheten vom Emmanuel. Daß er sich hier beschwörend an ihn wendet, hat nicht zur Voraussetzung, daß er bereits im Lande vorhanden sei. Für ihn hat der Emmanuel bereits Wirklichkeit und Wirksamkeit gewonnen durch die göttliche Offenbarung, die sein Kommen und seine Aufgabe bestimmt hat. Dieser Emmanuel ist für ihn nach der Verwerfung des Achaz der feste Halt, an den sich seine ganze Zukunfts- und Heilshoffnung für sein Land und sein Volk anklammert. Mag auch der gegenwärtige König Achaz von Gott verworfen und darum der göttlichen Hilfe und Rettung unwert sein, Jerusalem und Juda hat durch göttliche Bestimmung bereits einen neuen Herrscher erhalten, dessen gottgesetzter Name Bürgschaft dafür ist, daß Juda und Jerusalem in dem gegenwärtigen und auch in dem kommenden noch furchtbareren Ansturm der Feinde nicht untergehen, sondern noch einmal eine gottgesegnete Zukunft haben werden.

Daß wir damit den Gedanken des Propheten richtig deuten, zeigen die beiden folgenden V. 9—10, die diesen Gedanken ganz klar aussprechen. Die hier angeredeten „Völker" sind zunächst die gegenwärtig Jerusalem bedrohenden Nordisraeliten und Aramäer und, hinter ihnen kommend, die heidnische Weltmacht des Assyrerkönigs. Sie bieten eine gewaltige Macht auf, um Jerusalem zu erobern, dort das von Jahve eingesetzte davidische Königtum zu stürzen und die Stadt und das Land unter ihre heidnische Herrschaft zu bringen. Menschenmacht sucht hier Gottes Plan und Bestimmung für sein Volk Israel und seine Stadt Jerusalem umzustoßen. Aber mag sie noch so gewaltig sein, so daß auf den ersten Blick alles verloren scheint, zuletzt werden doch alle, die Gottes Ratschluß umzustoßen versuchen, mit Schrecken sehen müssen, wie ihre eigene Macht und ihr eigener Plan zusammenbricht vor dem unabänderlichen Beschluß Gottes. Das ist die feste Glaubenszuversicht des Propheten. Er schöpft sie, wie er selbst sagt, aus dem Namen: Immanuel, den er am Schluß von V. 11 zu einem feinen Wortspiel verwendet, das wir in der Übersetzung nicht wiedergeben können. Er gebraucht Immanuel zunächst als Name; der Plan der Feinde wird scheitern, „weil Immanuel (da ist)"; er verkörpert den Heilsratschluß Gottes mit Juda und Jerusalem, den die Feinde nicht umstoßen können. Z u g l e i c h aber will der Prophet den Namen hier auch in seinem Wortsinn verstanden haben: (der Plan der Feinde wird scheitern) „denn mit uns ist Gott". Dieser doppelte Sinn liegt aber nicht nebeneinander sondern gänzlich ineinander, denn in und durch den Immanuel wird Gott seinem Volk helfen und es retten.

Auch diese Stelle zeigt wieder, welche wichtige Rolle der Emmanuel im Denken des Isajas spielt. Es ist beachtenswert, wie kurz und doch

wie umfassend sie hier gezeichnet ist. Solche Kürze und Prägnanz der Darstellung weist wieder nicht auf einen späteren Bearbeiter, sondern verrät die Meisterhand des Isajas selbst. Und ebenso trägt der einzigartige Ausdruck des Gottvertrauens und der Glaubenszuversicht in diesen Versen den unverkennbaren geistigen Stempel dessen, der ihn geprägt hat. Das ist die Sprache des Isajas, der uns so oft als der Mann des bergeversetzenden Glaubens begegnet. (Fortsetzung folgt.)

Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart

Gottlieb Söhngen: Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium und: Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV u. VI [Hanstein, Bonn 1937 u. 1938]).

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier.

Der Streit um die Mysterienlehre Odo Casels ist noch nicht beendet. In die Auseinandersetzung hat neuerdings der Braunsberger Theologieprofessor Gottlieb Söhngen durch zwei Schriften eingegriffen, die in den Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie erschienen sind, obwohl sie eine innertheologische Angelegenheit von hoher Bedeutung betreffen.

In der ersten Schrift geht S. von dem Gedanken der Kultgemeinschaft aus, die im „Kultraum der Versammlung Gottes" durch Wortgottesdienst und sakramentales Opfer in die Erscheinung tritt. Wort und Sakrament sind beides Zeichen und zugleich aufeinander zu einer Ordnungseinheit (ordine unum) so hingeordnet, daß sie auch zusammen gesehen werden müssen. Das Wort kann sacramentum audibile und das Sakrament verbum visibile genannt werden. Als sacramentum audibile ist daher der christliche Wortgottesdienst mehr als nur Belehrung und Ermahnung; er ist Verkündigung, d. h. „gegenwärtigsetzendes Zeugnis" (sacramentum) des Christus in seiner Kirche. Das Sakrament im engeren Sinne ist anderseits auch mehr als nur verbum visibile, wie es die Altprotestanten aufgefaßt haben; denn es enthält das Heilsmysterium, das von Ewigkeit her beschlossen ist und in der Zeit veranstaltet wurde, indem Christus am Kreuze starb und in der Auferstehung erhöht ward. Dieses Mysterium wird im Kult des Wortes und Sakramentes zum Kultmysterium.

Damit stehen wir schon vor der Frage nach der Mysterienfeier, d. h. vor der Frage, wie im Kult das Heilsmysterium gegenwärtig sei, und was für eine Wirklichkeit im Sakrament geheimnisvoll enthalten sei. Casel spricht hier von Mysteriengegenwart und meint damit, daß nicht nur der Christus passus mit der gratia = effectus passionis in der Eucharistie und den übrigen Sakramenten gegenwärtig sei, sondern auch die passio selbst, freilich nicht in facto, sondern „in mysterio = sacramentaliter".

S. verwendet hier den Hilfsbegriff der Gegenständlichkeit (vgl. die Philosophie Siegfried Behn's). Die Gegenständlichkeit enthält ein Mehr gegenüber der bloßen Wirksamkeit (realitas efficientiae), aber ein Weniger gegenüber der Tatsächlichkeit (realitas facti). Beim Sakrament ist die Gegenständlichkeit des Mysteriums gegeben. Freilich handelt es sich dabei nicht um eine Gegenständlichkeit lediglich im Zeichen oder Gedanken,

sondern um eine „wirkliche und wirksame“ Gegenständlichkeit (realitas obiectiva et effectiva). Das Geheimnis des Sakramentes besteht in der wirksamen Einheit von „Wirklichkeit“ und Gegenständlichkeit. Die Gegenständlichkeit des Kreuzesopfers Christi besagt aber keine neue Opfertat Christi. Darüber schreibt S.: „Es gibt kein besonderes sakramentales Verhalten Christi, als wenn Christus im Himmel und im Sakramente ein doppeltes Leben führe, dort ein Leben der Herrlichkeit und hier ein Leben der Niedrigkeit; und es gibt darum auch keinen neuen, sakramentalen Opferakt Christi ... Christus nimmt in der Eucharistie kein neues, sakramentales Verhalten an; er übt hier keine besonderen, eigens sakramentalen Akte, etwa wie man es aufgefaßt hat und noch immer lesen und hören kann, Akte der sakramentalen Erniedrigung oder Verdemütigung“ (S. 39). Die Merkmale der Mysteriengegenwart faßt S. in folgendem Satze zusammen: „In sacrificio missae ipsa passio Christi in cruce peracta sacramentaliter repraesentatur, idest: non tantum in signo, sed etiam in rei veritate; non tantum in effectu, sed primo ut actio; non tantum in realitate effectiva, sed principalis in realitate obiectiva; non tamen in facto, sed in mysterio“ (S. 40).

Aus dieser Auffassung werden vielfach zwei Folgerungen gezogen: 1. daß auch die „Wirklichkeit“ der Passion gegenwärtig sein muß, um wirksam zu werden (so Casel), 2. daß bei einer Gegenwärtigsetzung der Passion in ihrer Wirklichkeit auch der tatsächliche Vollzug der Passion geschehe (so Gegner Casels). S. hält hier beide Folgerungen nicht für notwendige Konsequenzen. Gegen die zweite macht er den Unterschied von aristotelischem und platonischem Bildbegriff geltend. Der in der Antike weit verbreitete platonische Bildbegriff läßt „Bild und Wirklichkeit zu einer eigenen Wirklichkeitsweise, sozusagen zur Bildwirklichkeit zusammenwachsen“ (S. 43). Verwandt mit dieser Auffassung vom Bild ist nach S’s. Meinung der platonische Teilhabebegriff, der nicht „die Teilhabe bloß an der Wirkung der wirkenden Ursache (participatio mere effectiva vel causalis), sondern die gegenständliche Teilhabe an der Form oder Wesensgestalt des Urbildes und erst so auch Teilhabe an der Wirkung durch Nachahmung (participatio formalis vel obiectiva)“ ist (S. 43/4). Die neuplatonische Philosophie lehrte diesen Gedanken weiterentwickelnd, daß die Teilhabe sich durch geistige Berührung vollziehe. S. zieht hier die Lehre des hl. Thomas v. A. heran, wonach die Menschheit Christi als instrumentum coniunctum der Gottheit sich an uns in einem virtualen Kontakt betätige.

Um seinen eigenen Standpunkt gegenüber Casel klar abzugrenzen, untersucht nun S. den Begriff der Symbolwirklichkeit. Ausgangspunkt ist der von Thomas an die Spitze der allgemeinen Sakramentenlehre gestellte, in der Theologie und Praxis nicht immer genug beachtete Grundsatz, daß nämlich die Sakramente in ihrem Sein zunächst Zeichen und nicht zuerst Mittel sind. Erst in und durch ihre Bezeichnung entfalten sie ihre Wirksamkeit. Damit ist der Begriff des Sakramentes als Werkzeug zur Weitergabe der Gnade durchaus nicht geschmälert. Im Gegenteil, das Werkzeug weist auf die Verbindung hin, die zwischen Christus und seinem Heilswerk auf der einen und der Gnadenwirkung in uns auf der andern Seite

besteht. Als Zeichen aber versinnbildet es die Gnadenwirkung als Gleichgestaltung mit Christus und seinem Heilswerk.

Diese Gleichgestaltung mit Christus sieht S. als wesentlich beim Sakrament an und in diesem Sinne will er den Satz des hl. Thomas verstanden wissen: „Per omnia sacramenta ecclesiae homo Christo conformatur qui est sacramentorum auctor." Die Gleichgestaltung entspricht in etwa dem, was die Scholastik res et sacramentum genannt hat, res, insofern sie bezeichnet wird, sacramentum, insofern sie selbst wiederum Zeichen einer weiteren Wirklichkeit ist. S. lehrt, daß bei jedem Sakrament zu dem äußeren Bildcharakter des äußeren Zeichens noch ein inneres Bild wesentlich hinzukomme, wobei jedoch äußere und innere Bildhaftigkeit nicht als zwei getrennte Sachverhalte anzusehen sind; sondern beide sind nur eine „Zeichenhaftigkeit" (sacramentum?) mit einer äußeren und einer inneren Seite.

Es erhebt sich jetzt die Frage, inwiefern Christus im Sakramente bezeichnet wird. S. weist darauf hin, daß die sakramentale Gnade Christusgnade ist, d. h. bei ihm „Gleichbildung mit Christus, dem wesenhaften Bild des himmlischen Vaters, so daß wir in der Christusgnade Ebenbilder oder Kinder Gottes heißen und sind: Unser christliches Sein ist zutiefst Bildsein, nämlich Bild Christi und so Bild Gottes sein" (S. 73). Entsprechend der Lehre des Aquinaten, daß das Sakrament in einer einzigen Bezeichnung zugleich signum rememorativum passionis et demonstrativum gratiae et prognosticum gloriae sei (S. th. q. 60 a. 3), weist auch S. in diesem Zusammenhang auf die endgeschichtliche Vorbedeutung des Sakramentes hin, die in der Sakramentenlehre und -verwaltung nur zu sehr der Gefahr der Verdunkelung ausgesetzt ist. „Im sakramentalen Leben haben wir nicht den Himmel auf Erden; eher sind die Sakramente die Herberge des barmherzigen Samaritans, wo die vom sicheren Tode Geretteten auf der Genesung sind zur vollen Gesundheit hin, die uns erst in der Auferstehung und Verklärung zuteil wird." (S. 86.)

Weil die sakramentale Gnade als Christusgnade Gleichgestaltung mit Christus und so eine Christusnachahmung ist, führt S. unter diesem Gesichtspunkt seine Darlegungen über die Sinnbildlichkeit der Sakramente im 4. Abschnitt zu Ende. Es gilt für die einzelnen Sakramente das innere Gleichbild, das ja nach S. wesentlich zum Vollbegriff des Sakramentes gehört und dem äußeren Bild entspricht, genau zu bestimmen. Wir geben ihm selbst das Wort: „So ist die Taufe das innere Gleichbild des Kreuzestodes und Begräbnisses Christi als unsere Wiedergeburt zum neuen Leben durch den Tod des alten Adam, die Firmung das innere Gleichbild des Leidenskampfes Christi als unsere Weihe durch den Heiligen Geist zu heldischer Zeugenschaft, die Eucharistie das innere Gleichbild des Opfertodes Christi als Selbsthingabe des Herrn für seine geliebte Braut, die Kirche, die Buße das innere Gleichbild des Sühnetodes Christi als gnädiges Gericht über unsere Sünden und uns Sünder, die Letzte Ölung das innere Gleichbild des Todeskampfes Christi als unsere Stärkung im Endkampfe, die Priesterweihe das innere Gleichbild des Blutopfers Christi als besondere Eignung zum Dienst in dem durch Christi Tod neueröffneten Kultheiligtum eines ewigen Hohenpriesters, die Ehe das innere Gleichbild der

Vermählung Christi in seinem Tode mit der Kirche als unlösliche Verbindung eines Mannes und eines Weibes in Christo und seiner Kirche.“ (S. 93.)

Das innere Gleichbild möchte S. weder gedacht haben als ein rein äußeres in der Handlung liegendes Bild der als äußeres Ziel oder Begleiterscheinung hinzutretenden inneren sakramentalen Gnade noch als ein für sich bestehendes Gleichbild, sondern als das gestaltende Gesetz der sakramentalen Gnadenbewirkung. In seiner zweiten Schrift formuliert S. diesen Gedanken so: „Die Christusbildlichkeit macht die innere Form oder geistige Gestalt des sakramentalen Effektes aus. Das formende oder gestaltende Gesetz des sakramentalen Effektes ist nämlich unsere Gleichformung oder Gleichgestaltung mit Christus, und zwar nach der heilsgeschichtlichen Vergangenheit und auf die endgeschichtliche Zukunft hin, nach der heilsgeschichtlichen Vergangenheit hin als unsere Gleichbildung mit dem Heilstode Christi, auf die endgeschichtliche Zukunft hin als unsere Vorgestaltung auf die Auferstehung mit Christus, dem Erstauferstandenen. Und diese unsere Gleich- und Vorgestaltung besagt nichts bloß Bildliches, sondern etwas durchaus Wirkliches. Oder die sakramentale Gnade selbst wäre auch etwas bloß Bildliches.“ (S. 70.)

Nach diesen vorbereitenden Darlegungen bringt S. in der zweiten Schrift ausführliche Auseinandersetzungen mit Casel. Dieser hatte dem Worte Mysterium zwei Gruppen von Bedeutung zugeordnet gesehen, eine konkret-liturgische (Mysterienritus, Taufmysterium) und eine abstrakt-theologische (Typus, Offenbarung des NT). Ihm gegenüber hat Karl Prümm den konkreten Lehrgehalt des Mysteriums als einer dem Wesen nach verborgenen Wirklichkeit hervorgehoben. S. dagegen sieht im Mysterium vor aller konkret-liturgischen und abstrakt-theologischen Bedeutung zuvörderst eine konkret-geschichtliche Tatsache. Ihm ist Mysterium „der Begriff des göttlichen Heilswerkes selbst, sofern dieses mehr als bloß geschichtliche Tatsache und sittliches Beispiel, sofern es göttliches Leben ist“ (S. 67). Das Heilswerk Christi ist geschichtliche Tatsache und wird als solche von uns im Gedächtnis des Glaubens und des Sakramentes erfaßt. Das Heilswerk Christi ist sittliches Beispiel als „Christusgesetz“. Außerdem aber ist es Mysterium und als solches ein einheitliches Ganzes, das Geburt, Tod und Auferstehung als Teilmysterien umschließt. Der Mehrzahl der Teilmysterien paßt sich die Kirche im Kirchenjahr an. In der Eucharistie dagegen hat sie ein lebendiges und lebenschaffendes Gedächtnis des entscheidenden Einzelmysteriums, nämlich des Todes des Herrn. Der Mysteriencharakter kommt aber dem Heilswerk Christi so zu, daß er mit der geschichtlichen Tatsächlichkeit und sittlichen Beispielhaftigkeit zu einer Dreieinheit verbunden ist; Mysterium ist „die Heilswirklichkeit als Gegenwart göttlichen Lebens mitten in der geschichtlichen und sittlichen Wirklichkeit“ (S. 67).

Aus dieser Dreieinheit ergeben sich gewisse Folgerungen. 1. Aus der einmaligen Tatsächlichkeit folgt auch für die Liturgie, daß dieser Tatsachenverlauf nicht mehr von neuem geschehen kann, sondern nur gegenständlich in der Erinnerung vergegenwärtigt wird. 2. Weil das Heilsmysterium Gegenwart göttlichen Lebens ist, darum ist auch die eucha-

ristische Feier erfüllt von der wirklichen Gegenwart des Herrn. 3. Weil das Heilswerk Christi ein unteilbares Ganzes ist, wird mit dem Kreuzestode das ganze Heilsmysterium gegenwärtig gesetzt. 4. Weil endlich das Mysterium als Kultmysterium in der Kirche zum Vollzuge kommt, wird die Kirche als der geheimnisvolle Leib des Herrn in das Kreuzesmysterium hineingenommen, „so daß am mystischen Leibe äußerlich und innerlich stets dargestellt wird, was am himmlischen Haupte bereits vollendet ist" (S. 34).

Zwischen Casel und S. herrscht also Übereinstimmung darin, „daß im Gedächtnis der Passion nicht nur die Opfergabe des Herrnleibes, sondern die Opfertat des Kreuzestodes in der Seinsweise des Mysteriums gegenwärtig gesetzt wird" (S. 37). Beide „lassen Christi Kreuzesopfer nicht nur in seiner Wirkung, sondern auch in seiner Handlung wirkliche Gegenwart werden, freilich nicht in seinem geschichtlichen Verlaufe, sondern in einer Mysterienhandlung" (S. 38). Erst in den dahinter sich stellenden Fragen offenbart sich der Unterschied in der Auffassung der Mysteriengegenwart bei Casel und S. Es ist nach der Darstellung S.'s die Frage, ob die Mysterienhandlung vor der Wirkung des Sakramentes gleichsam für sich selbst da sei, um dann erst zu bewirken, daß auch wir mit Christus mitsterben und opfern, so daß wir erst in zweiter Linie und, wie S. meint, damit nur uneigentlich Träger der Mysterienhandlung werden. Casel muß, wie S. ihn auffaßt, diese Frage bejahen. Demgegenüber stellt S. folgende vier Behauptungen auf: „Erste Aussage: Im Opfergedächtnis wird der Tod des Herrn dargestellt, und zwar nicht bloß bildlich, das heißt in einem Bilde, das uns an jene Heilstat nur anschaulich erinnert, sondern in einem Bilde, durch das gegenwärtig gesetzt wird, was es versinnbildlicht. Zweite Aussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn gegenwärtig gesetzt, und zwar nicht nur dadurch, daß die Heilskraft jenes Opfertodes an uns wirksam wird, sondern dadurch, daß die Heilstat selbst wieder hingestellt wird; die Heilskraft wird an uns wirksam, indem die Heilstat selbst gegenwärtig gesetzt wird. Dritte Aussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn als Heilstat wieder hingestellt, aber diese Heilstat nicht in der Tatsächlichkeit ihres geschichtlichen Verlaufes, sondern in der Geistigkeit des Mysteriums (non in facto, sed in mysterio). Vierte Aussage: Im Opfergedächtnis der Kirche wird der Tod des Herrn als Mysterium gefeiert, und so wird, weil das Christusmysterium ein lebendiges Ganzes ist und im Kreuzesmysterium seinen Sammelpunkt hat, das ganze Heilsmysterium mit gegenwärtig gesetzt (S. 44).

Von Casel unterscheidet sich S. also dadurch, daß nach S. nicht die Heilstat für sich „unter dem Schleier der Symbole" hingestellt wird, um dadurch und so nachher (kausal, nicht zeitlich) von uns mitgelebt zu werden, sondern dadurch, daß die Heilstat Christi an uns vollzogen wird und so von uns mitvollzogen wird, wird sie auch gegenwärtig gesetzt. Wenn nach Casel das Mysterium „die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole" ist, dann folgt daraus auch nach S., daß das geschichtliche Faktum aus seiner historischen Vergangenheit in die geschichtliche Gegenwart hervorgehoben wird. Nach S. weist aber der Be-

griff des Mysteriums nicht nur auf die Form der Vergegenwärtigung („unter dem Schleier der Symbole") hin, sondern auch auf die Sache selbst. S. formuliert so: Die „himmlisch-ewige Wirklichkeit des Christus- und Kreuzesmysteriums wird durch ein heiliges Gleichbild, das von dem göttlichen Leben jenes Mysteriums erfüllt ist, auf uns gleichsam übergepflanzt, so daß wir in der Geisteskraft des göttlichen Mysteriums mit Christus seinen lebenspendenden Tod wirklich und wirksam mitvollziehen. Im Sakrament werden wir nicht Mitvollzieher geschichtlicher Tatsachen als solcher; wir gehen unblutigerweise durch das göttliche Mysterium hindurch, wie das göttliche Mysterium durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit blutigerweise hindurchgegangen ist" (S. 52). Casel hat die Tatsache, daß die Eucharistie zugleich Sakrament und Opfer ist, zu folgender Ausdeutung benutzt: „Sacrificium ist sie, insofern sie die Passion Christi gegenwärtig macht; sacramentum, insofern sie den Leib Christi enthält; also ist die Passion ebenso realiter praesens wie der Leib Christi." S. stellt dieser Auswertung folgende Unterscheidung entgegen: „Der Herrenleib als ein Wesensstand (substantia incompleta) wird auch seinem Wesensstande nach gegenwärtig; der Opfertod des Herrn jedoch als eine Handlung wird dadurch gegenwärtig gesetzt, daß er sich an uns im Mysterium auswirkt, indem unser Tun mit Christi Heilstat gleichgestaltet und in diesem Tätigsein das Kreuzesmysterium geheimnisvoll nachgeahmt wird." (S. 54/5.)

Wir sehen, daß der Unterschied zwischen Casel und S. begründet ist in der verschiedenen Auffassung vom Mysterium. S. sieht diesen Unterschied so, daß für Casel Mysterium der Begriff sei für eine Daseinsweise (mysterium sacramentaliter repraesentans factum historicum S. 62), während bei ihm selbst Mysterium „zuerst der Begriff ist für die vergegenwärtigte Sache selbst, nämlich für das gegenwärtig gesetzte Mysterium (!), oder genauer ausgedrückt für die heilsgeschichtliche Tatsache der Passion, wie sie nach ihrem Mysterium oder göttlichen Heilsgehalt und in dessen geheimnisvoller, symbolisch-wirklicher Weise durch das Sakrament gegenwärtig gesetzt wird (mysterium repraesentatum seu historicum factum repraesentatum secundum salutis mysterium in facto historico ut opere salutari exercitum)" (S. 62).

Um diesen Begriff der „Gottesweisheit im Mysterium" in seiner ganzen Fülle erscheinen zu lassen, stellt ihn S. im dritten Abschnitt den Begriffen Sophia, Pneuma, Pistis und Theologia gegenüber, um dann in einem kurzen Schlußabschnitt die Ordnungen im Kosmos des Mysteriums aufzuzeigen als 1. die ewige Ordnung des ewigen göttlichen Heilswillens, 2. die geschichtliche Ordnung des in Christus vollendet gestalteten Heilswerkes, 3. die mystische Ordnung der Gegenwart des erhöhten Herrn in seiner Kirche durch seinen Geist, 4. die sittliche Ordnung durch Erfüllung des Gesetzes Christi durch sein Beispiel, 5. die theologische Ordnung, 6. die himmlische Ordnung des Herrlichkeitskultes, den Christus jetzt schon vor dem Angesichte des Vaters darbringt, und 7. die endgeschichtliche Ordnung.

S. darf mit vollem Recht die von ihm aufgestellte Ansicht als eine Theorie der Mysteriengegenart bezeichnen. Es läßt sich nicht verkennen,

daß sein Begriff des Mysteriums mehr am NT., besonders am Epheserbrief, orientiert ist als der Casels. Daß aber in der Theorie Casels wir nur uneigentlich Träger der Mysterienhandlung seien, läßt sich wohl nicht notwendig daraus folgern. Auch S. wird zugeben, daß die Begründung seiner Meinung aus Dokumenten der kirchlichen Tradition nicht restlos geglückt ist und auch bestenfalls nur angesehen werden kann als entsprechende Ansicht der Tradition auf einer früheren Stufe der Entwicklung. Dagegen ist sehr anzuerkennen, daß S. die scholastische Sakramentenlehre in weitgehendem Maße für seine Darlegungen herangezogen hat. Bei der grundlegenden Frage nach der Wirksamkeit der Menschheit Christi als instrumentum coniunctum divinitatis, beschränkt sich S., hierin Poschmann folgend, darauf, die allgegenwärtige virtus divina des Gottmenschen zu erwähnen, ohne zu beachten, daß nach der Lehre des Aquinaten in der menschlichen Natur Christi eine dauernde werkzeugliche Kraft wohnt, die in virtualem Kontakt mit uns durch den Glauben tritt (S. th. 3 q.7 a.7 ad 1; q. 48 a.6 ad 2; q. 56 a.1 ad 3). S. hätte im Interesse seiner Darlegungen noch mehr betonen können, daß die Gnade im Sakramente enthalten sei, indem sie als virtus fluens durch das Sakrament hindurchgeht (S. Thomas, S. th. 3. q. 62a. 3—4).

Die Lehre S's. vom inneren Bilde entspricht in vielem der scholastischen Lehre vom character sacramentalis bzw. vom ornatus animae als das, was unmittelbar innerlich bezeichnet wird (res) und selbst wieder bezeichnend die heiligende Gnade bewirkt (sacramentum). Auch nach der Lehre des Aquinaten ist der character sacramentalis eine Gleichgestaltung mit Christus, aber — worauf S. nicht eingeht — speziell mit dem Priestertum Christi (S. th. 3. q. 63 a. 3). Die Lehre vom ornatus animae ist geeignet, das Problem des „Wiederauflebens" der Sakramente zu erklären und ist deshalb nicht nur von Billot in letzter Zeit mehr als früher betont worden. Die Lehre vom inneren Gleichbild des Sakramentes gerät aber in Schwierigkeiten bei der Eucharistie Der Notwendigkeit, zu sagen, worin das innere Gleichbild bei der Eucharistie als Empfang der hl. Kommunion besteht, entgeht S. zunächst dadurch, daß er wie Casel die Eucharistie als Opfer und Sakrament zusammen schaut, so daß jeder Empfang der hl. Kommunion als Opfermahl auch als eine Teilnahme am hl. Opfer anzusehen ist. Für die Eucharistie als Opfer vollendet sich das innere Gleichbild des Todes Christi in der Kirche als mystischem Herrenleib, der in den Opfertod Christi durch geheimnisvolle Nachahmung seines Todes hineinbezogen und so zur Opfergemeinschaft wird. Wenn dem so ist, dann fällt die Eucharistie aus dem allgemeinen Begriff der Sakramente in etwa heraus. S. selbst muß gestehen: „Während bei den übrigen Sakramenten die Heiligung zunächst auf die einzelnen Menschen, die einzelnen Glieder der Kirche zielt, vollzieht sich in der Eucharistie die Heiligung an der Kirche, am mystischen Christusleibe als der ganzen Kultgemeinschaft, und zwar indem diese mit dem blutigen Selbstopfer Christi bezeichnet und geheiligt wird als Mitopfernde und Mitgeopferte." (Wesensaufbau S. 59.) Der Vorwurf, den S. gegen Casel erhebt, daß nämlich der Zusammenhang der Sakramente untereinander zerrissen werde, gilt auch für ihn selbst, ist aber meines Erachtens kein entscheidendes Gegenargument gegen S.

Die augustinische Lehre, daß das Sakrament der Eucharistie den ganzen Christus, Haupt und Leib, enthalte und so Sakrament der Einheit der Kirche und der Liebe ist, ließe sich hier mit Erfolg einschalten. Aber schon aus den Darlegungen S's. ergibt sich mit Deutlichkeit, inwiefern die Kirche ein wahres Opfer besitzt, das weder eine neue Setzung des Opfertodes Christi noch ein selbständiges Opfer neben dem Kreuzesopfer ist. Fragt man jedoch weiter, worin das innere Gleichbild des Opfertodes Christi als Selbsthingabe für seine Braut bei der Eucharistie bestehe, so müßte man entweder einen unbestimmbaren ornatus sponsae als Opferweihe der Braut angeben oder aber die innere Wirkung einer von und in der Kirche als Opfergemeinschaft gesetzten Handlung. Als solche Handlung könnte nur die Konsekration der getrennten Elemente angesehen werden, deren Wirkung als mactatio mystica bezeichnet werden müßte.

Den Darlegungen S's. zu folgen, ist nicht allwegs leicht, weil die Gedanken nicht immer in logischer Anordnung weitergeführt werden, sondern aus einer Gesamtschau zu einem Gesamtbild vereinigt vorgebracht sind, so daß manches anfangs schon vor dem Leser ausgebreitet ist, was erst im Laufe der Darlegungen erläutert wird. Die Sprache schillert bei S. in Ausprägungen, die bald an Anselm v. C. bald an die dialektische Theologie erinnern, wie die absichtlich gegebenen Proben zeigen. Es ist gewiß zu begrüßen, wenn statt der üblichen Trockenheit auch in den theologischen Darstellungen der Glanz der deutschen Sprache sichtbar wird und dadurch der moderne Leser sich angesprochen fühlt. Aber Begriffe, auf die es gerade ankommt, hätten nie ohne genaue Umschreibung ihrer Bedeutung gebraucht werden dürfen, wie z. B. Mysterium oder Wirklichkeit, die bei S. bald Dinghaftigkeit, bald Gegenständlichkeit, bald Gegenwart, bald Wirkkräftigkeit bedeutet und sogar als Wiedergabe von effectus vorgeschlagen wird (vgl. Wesensaufbau S. 72). Auch für die Forschung gilt das Gesetz des umformenden Wachstums von Klarheit zu Klarheit.

MITTEILUNGEN

Zur Kirchengeschichte des Maifeldes.

Von J. Wagner, Dech. i. R., Lehmen, Mosel.

Das sogenannte Maifeld unserer trierischen Diözese hat zwar seinen Namen von dem Monat Mai, keineswegs aber von den alten Franken, die seit König Chlodwig (481—511) ihre Reichsversammlungen und Heerschautage auf dem Campus Martius, dem Märzfeld, hielten. Die Merowinger hielten seit Pippin (755) solche Versammlungen im Mai, zuerst in Austrasien, später auch im ganzen Reich. Eine solche Reichsversammlung oder Heerschau hat jedoch niemals in der Gegend stattgefunden, die wir heute das Maifeld nennen, so daß wir also dessen Namen auf einen andern Ursprung zurückführen müssen. Die Geschichtschreiber Brower, Hontheim und Klein beziehen eine Stelle in einem von Venantius Fortunatus um 563 verfaßten Gedichte, in welchem er das Schloß des

Bischofs Nicetius besingt, auf die Burg Bischofstein und das Maifeld. Die Verse lauten:

Quem Mosella tumens, Rhodanus quoque parvulus ambit,
Certat uterque suo pascere pisce locum.
Diripiunt dulces alibi vaga flumina fruges,
Haec tibi parturiunt Mediolane dapes[1]."

Die beiden letzten Verse besagen also, daß sonstwo die austretenden Flüsse die lieblichen Früchte zerstören; „Hier aber bringen sie Dir, Mayenfeld, Speisen hervor." Wenn der Dichter mit dem Mediolane wirklich das Maifeld gemeint haben sollte, so hätte er sich wahrlich eine große dichterische Freiheit erlaubt. Das Maifeld heißt in den Urkunden von 633 und 772 pagus Magninsis; erst im Jahre 905 findet sich zuerst der Name „Meginovelt[2]".

Der Ursprung des Namens Mayen und Mayfeld geht auf die heidnische Zeit vor Christus zurück, und zwar auf die alt-treverische Erdgöttin Maya. Kelten und Treverer sind ursprünglich germanische Nordvölker gewesen; die Kelten zogen schon früh aus dem Norden nach Süden und überfluteten das heutige Deutschland, Frankreich, Spanien, zuletzt auch Italien. Es mag dies um 900 v. Christus geschehen sein; es folgten ihnen dann um 200 vor Christus aus Holstein der Stamm der Treverer, „von der Trave benannt, wie die Sueben von Suebus, der unteren Oder, und hatten beide Völkerstämme, wie auch die Nervier als ursprüngliche Nachbarn, denselben Kult der Erdmutter[3]", die die Nervier jedoch Nerthus nannten. Von den Sueven und allen zu ihnen gehörigen Stämmen an der Nieder-Elbe berichtet Tacitus im 40. Kapitel seiner Germania: „Alle miteinander beten Nerthus d. i. die Mutter Erde an, und sie glauben von ihr, daß sie auf Erden erscheine und die Menschen besuche. Auf einer Insel des Oceans ist ein reiner Hain, und in demselben der geweihte Wagen, mit einem Tuche bedeckt. Nur der Priester allein darf ihn berühren. Dieser merkt, wenn die Göttin im Heiligtum ist, läßt sie durch weibliche Rinder ziehen und begleitet sie unter stetem Gebete. Das sind dann festliche Tage, und die Gegenden feiern, die sie ihres Besuches und Weilens würdigt. In dieser Zeit wird kein Krieg begonnen, keine Waffe ergriffen, jede Wehre ist verschlossen. Friede und Ruhe sind jetzt erst verbreitet, jetzt erst geschätzt, bis derselbe Priester die des Verkehrs mit den Sterblichen satt gewordene Göttin in ihr Heiligtum zurückbringt. Sodann wird der Wagen, die Tücher, und wenn man's glauben will, die Göttin selbst in dem einsamen Teich gewaschen. Den Dienst verrichten Sklaven, die nach ihrer Arbeit sofort in demselben Teich ertränkt werden und sterben müssen. Darum waltet geheimes Grauen und heiliges Dunkel über diesem Wesen, das nur Opfer des Todes sehen dürfen." Nach

---

[1] Hontheim, Hist. Trev. I, 45.

[2] Trier. Archiv Heft VII, S. 21 f. — Die Gegend von Mayen war übrigens in sehr früher Zeit besiedelt, lange vor Ankunft der Kelten; man hat hier Siedlungen und Funde festgestellt aus der jüngeren Steinzeit (um 2000 v. Chr.), aus der Bronze- und Hallstattzeit.

[3] B. J. 75, 39. Anm.

J. Grimm soll der heilige Hain, in dem die Göttin wohnte, sich auf der Insel Rügen befunden haben.

Ganz denselben Kult hatten die Treverer zugleich mit den ihnen verwandten Völkern aus dem Osten nach dem Norden Europas mitgebracht, aber stets den uralten Namen der Göttin beibehalten. Es war eine indogermanische Göttin, die auch die Griechen Maia, d. h. „Mütterchen" nannten[4]. In Rom wurde Merkur gewöhnlich mit seiner Mutter Maia zugleich abgebildet und verehrt. Auffallend ist, daß sich in Trier und Gallien diese Maia in eine Rosmerta verwandelte oder in eine Fortuna[5], die in der Regel mit dem Steuerruder abgebildet wurde, während Maia das Füllhorn trug[6]. Auf dem Maifeld aber wurde stets die Maya allein verehrt, bis sie in der letzten kaiserlichen Römerzeit durch den Matronen- und Mütterkultus in etwa verdrängt wurde. Rosmerta war jedenfalls auch eine keltische Gottheit, die zusammen mit dem keltischen Handelsgott Esus, später mit Hermes oder Merkur zur Darstellung kam[7]. Der Kriegsgott der Kelten hieß Lenus[8], auch Jovantucarus[9]; Hauptgott und Landesgott der Treverer war Intarabos[10]. Von weiblichen Gottheiten sind noch zu nennen: die Göttin Caiva[11], Ancamna als Begleiterin des Kriegsgottes, und die Quellgottheiten Xulsigiae[12]. Die Erd- und Fruchtgöttin Maya aber finden wir nicht nur auf dem Maifeld, sondern auch in Kreuznach[13], wo sie mit einem von Schlangen umwundenen Stab abgebildet und Maiia genannt ist. Auf der rechten Rheinseite wurde die Maja noch gefunden in Obrigheim am Neckar, in Schorndorf und Bierstadt bei Wiesbaden und zu Germersheim in der Pfalz[14].

Der Haupttempel der Maifelder Maya scheint von Anfang an in Mayen gestanden zu haben, vielleicht an der Stelle des heutigen Schlosses. Der Name der Stadt ist allem Anschein nach keltisch und hängt mit dem Worte magos, Feld, zusammen; möglicherweise hat er seine Entstehung aber auch der Göttin Maya zu verdanken. Wie Stolberg in seiner Kirchengeschichte (Bd. XIV) berichtet, feierten die heidnischen Landleute Italiens alljährlich im Mai die sog. ‚Ambarvalia'; (von ambire = umgehen; ambitus = Umgang), und die ersten christlichen Glaubensboten haben diese Umgänge beibehalten in der schon im 5. Jahrhundert nachweisbaren Bittwoche des Maimonates; nur die heidnischen Göttinnen mußten verschwinden. Aus römischer Zeit finden wir auf dem Maifeld noch die Ausdrücke ‚Ambitivus' und ‚Ambitarvius'; es sind das keine Orts-, sondern Gattungsnamen für jene Orte des Mai-Umzugs, an denen kurze Zeit Rast gemacht wurde oder die der Umzug berührte. In den Worten Ambarvalia und Ambitarvius steckt das lateinische Wort ‚arva', = Fluren. In Verbindung mit Münstermaifeld kommt das Wort Ambitivus zweimal vor: einmal als Bezeichnung für die Klosterkirche daselbst, die des hl. Martinus Mönche hier erbaut hatten[15], sodann für den ganzen Gau[16], der pagus Ambitivus genannt wird, nicht aber für den Ort Münstermaifeld. Auch der Ausdruck „Vicus ambitarvius" bei Sueton

[4] B. J. 55, 205. — [5] A. a. O. — [6] B. J. 75, 49. — [7] B. J. 100, 208. — [8] B. J. 101, 87. — [9] Steinhausen, O K. 341. — [10] Steinhausen, O K. 230. — [11] Steinhausen S K. 307 und 446. — [12] Steinhausen O K. 341. — [13] B. J. 37, 162. — [14] B. J. 20, 120.

[15] Im Jahre 964; Ukb. 1, 217. — [16] Im Jahre 760. Ukb. 1, 15.

(Calig. Cap. 8.) ist kein Ortsname, sondern bedeutet lediglich einen ‚vicus des Umzugs der Göttin Maya durch die Fluren des Maifeldes.‘ Sueton berichtet, daß zwei Schwestern des Caligula, Drusilla und Agrippina, Töchter des Germanikus, von denen die letztere die Mutter Neros wurde, „in vico Ambitarvio supra Confluentes in Treveris“ geboren seien. In diesem Vicus befand sich also offenbar eine kaiserliche Villa, ein Prätorium, das der Statthalter mit seiner Familie bewohnte. Welcher Ort des Maifeldumzuges aber mit dem Vicus ambitarvius gemeint ist, steht bis heute nicht fest; wahrscheinlich war es das heutige Cobern, damals noch Cobruno genannt[17]. Denn dieser Ort war der Sitz eines römischen Prätors, der hier an der Stelle des heutigen Bahnhofes eine schöne Villa mit guter Badeeinrichtung besaß, die vor einigen Jahren gefunden wurde und zum Teil schon aus der Zeit des Augustus stammte[18]. Münstermaifeld war damals noch ein kleiner und unbedeutender Ort; von Xanten aus, wo sich Germanikus mit seiner Gemahlin Agrippina und seinem Söhnchen Caligula befand, konnte diese seine Gemahlin, die ihrer Niederkunft entgegensah und eines Aufstandes der Truppen wegen nach einem sicheren Ort weggeführt werden mußte[19], bequem zu Schiff auf Rhein und Mosel bis ins Gebiet der Treverer gebracht werden, d. h. bis zum Rande des Maifeldes, nach Cobern. Fände sich hier noch ein Weihealtar mit der Aufschrift ‚ob puerperium Agrippinae‘, so wäre der Beweis erbracht, daß die ‚berühmte‘ Mutter des Kaisers Nero in Kobern geboren ist.

Ging der Maifeldumzug der Erdgöttin, die auf ihrem Umzug die Fluren segnen sollte, im Osten bis Cobern, so führte er von da weiter nach Norden bis zur Ahr, nach Mayschoß. Dieser Name bedeutet nach der ältesten Urkunde, worin er ‚Meinscozen‘ genannt ist: „Tempel oder Hütte der Maya“. (Casa, lateinisch ‚die Hütte‘ heißt vulgärlateinisch und spanisch ‚choza, gesprochen schoza, = Häuschen, Tempelchen‘). Hier war wahrscheinlich die Stelle, wo die Göttin in einem See gewaschen wurde. Darauf deutet der naheliegende Ort ‚Laach‘ und die dabei befindliche Lochmühle; auch das Wort ‚loch‘ heißt im keltischen soviel wie ‚See‘[20]. Durch eine Ableitung aus der Ahr konnte hier leicht ein größerer Teich hergestellt werden, den man für die feierliche Handlung brauchte. Ob dabei in ältester Zeit der Göttin auch Menschenopfer dargebracht wurden, wissen wir nicht, ist aber mehr als wahrscheinlich. Von Mayschoß wurde dann die Göttin zu Wagen unter steter Begleitung und fortwährendem Gebet des Götzenpriesters in großem Zug wieder zurück nach Mayen gebracht und ihr Wagen im Tempel eingeschlossen[20a].

Als die ersten christlichen Glaubensboten in diese Gegend kamen, mußten die Götzentempel allmählich verschwinden. Mayen, anfangs

---

[17] Nach Holder ein keltischer Name, der auf „cobro“ = ‚auxilium‘ zurückgeht.
[18] B. J. 104, 164. — [19] Tac. Ann. 1, 40. — [20] Holder II, 118.
[20a] Bei der Entlegenheit der Ahrgegend vom Maifeld ist es allerdings wahrscheinlicher, daß der Mai-Umzug sich nicht bis Mayschoß erstreckte, sondern daß dieser Ort seinen Namen daher erhalten hat, daß nach Einführung des Christentums in Mayen der heidnische Priester die Göttin Maya nach dem Norden und zwar bis Mayschoß flüchtete, wo deren Kult noch eine Zeitlang fortgesetzt wurde.“

Magen und Magia, dann Maya genannt, erhielt nun den Namen Magina (vom lateinischen Wort ‚imaginatio', vulgärlateinisch und spanisch ‚magin' d. i. ‚Einbildung'.) Jahrhundertelang, ehe der Mai der Muttergottesmonat wurde, blieb im Rheinland, im Moselgallien und selbst in Spanien der Kult einer Maienkönigin bestehen, die ebenfalls Maya hieß. Wie später bei den Wallfahrten und Prozessionen Statuen der allerseligsten Jungfrau mitgetragen wurden, so war es schon im frühen Mittelalter gewöhnlich die reinste und angesehenste Jungfrau des Ortes, die als Sinnbild der Muttergottes in feierlichem Zuge einherfuhr[21]. Mit Purpur und Krone geschmückt saß sie auf einem hohen Throne und wurde als Maienkönigin mit Spiel und Gesang geehrt. Zuerst kirchliche Feiern, sanken diese Tage jedoch später zu weltlichen Festen herab und verloren auch den Charakter einer Muttergottesverehrung. so in Metz[22], wo drei weißgekleidete Mädchen, Trimazos genannt, Geld für diese Umzüge sammelten; in Spanien, wo wohl noch heute das Spiel der Maienkönigin volkstümlich ist[23]. Die in der ganzen Kirche üblichen Bittprozessionen im Mai aber sind zweifellos auf die uralten Maya-Umzüge im treverischen Gallien zurückzuführen.

Die Bestandteile unseres Breviers.

Von einem Jubilarpriester.

Aufbau des Breviers.

Psalmen, Cantica, Hymnen und Lesungen sind die Fundgrube, aus der die Bausteine zum Aufbau unseres Breviers herausgehoben sind. Es erübrigt sich noch, die Gliederung dieses Baues, die Zusammenfügung der Bausteine zu einem einheitlichen Ganzen in Betracht zu ziehen. Der Bauplan gibt dem ganzen Gebäude seine Form, sieht den Schmuck vor, in dem es sich dem Beschauer darbieten soll, verteilt die Raumfülle gemäß den Einzelzwecken, denen alle Räume dienen sollen. — So ist auch die Fülle des Gebetsstoffes, der im Brevier enthalten ist, planmäßig eingeteilt in einzelne Teilstücke zu dem Zweck, die verschiedenen Tageszeiten mit der Weihe des Gebetes auszustatten gemäß den Psalmworten: „Septies in die laudem dicam tibi — repleatur os meum laude ut cantem gloriam tuam, tota die laudem tuam." Nicht nur der einzelne Tag, nein, das ganze Jahr mit seinen verschiedenen Festzeiten, das ganze Leben soll in abwechslungsreicher Form durch das Brevier in den Dienst der größten Aufgabe gestellt werden: Zur größeren Ehre Gottes und zu unserem eigenen Heile.

A. Die Matutin.

Das ist nicht der ursprüngliche Name für den Gebetsteil, dem wir heute den Namen Matutin geben. Aus der ältesten christlichen Zeit wird uns berichtet, daß der Klerus und mit ihm das gläubige Volk sich in nächtlicher Zeit zusammenfanden, um sich dem Gebet hinzugeben. Medio nocte surgebam ad confitendum tibi. Dieses Psalmwort mag Veranlassung gegeben haben, daß man wenigstens an gewissen Tagen die

[21] Goette, Kulturgesch. Bonn, 1920. — [22] B. J. 22, 138. — [23] Bossi-Hennig, Gesch. Spaniens, 1826, I 242.

Mitternachtsstunde wählte, um dem Gebete zu obliegen, zumal an den Vigilien. Unsere Weihnachtsmette ist noch ein Rest dieser Übung. Manche Ordensgenossenschaften (z. B. die Kapuziner) halten es heute noch in der Mitternachtsstunde. Man sagte einst einem Kapuziner, die Natur gewöhne sich wohl allmählich an dieses mitternächtliche Aufstehen. Und die Antwort: Gewohnheit hin, Gewohnheit her, es ist und bleibt für das ganze Leben ein Opfer, um die Mitternachtsstunde den Schlaf zu unterbrechen und in einer oft kalten Kirche das Officium zu beten. Die Regel des hl. Benediktus verlegte das nächtliche Gebet auf die achte Nachtstunde (2 Uhr), andere Ordensgemeinschaften beginnen um 4 Uhr.

Mit Rücksicht auf die nächtliche Stunde erhielt dieses gemeinsame Gebet den Namen officium nocturnum. Wir werden daran erinnert durch das uns geläufige Wort Nokturn, womit wir die drei Teile der Matutin bezeichnen. Als man dazu überging, das Officium in der frühen Morgenstunde zu beten, kam der Name Matutin in Gebrauch.

Wir beginnen die Matutin mit dem Gebete aller Gebete, dem Pater noster. Dürfen wir es etwas zergliedern?

Die erste der sieben Bitten lautet, nachdem wir Gott als unsern Vater angeredet haben: Geheiligt werde dein Name, das ist das erste und höchste Ziel unseres Daseins. Das Fest des heiligsten Namens Jesu nach circumcisio gibt uns einen Hinweis darauf, wie sehr der Name Gottes heilig zu halten sei. In seinem Namen verehren wir Gott in der ganzen Fülle dessen, was dieser Name in sich begreift. Zu uns komme dein Reich: Darin erkennen wir unser sekundäres Ziel, unsern Anteil an den Gütern Gottes, den wir dereinst zu erlangen hoffen. Dein Wille geschehe: Damit ist der Weg gekennzeichnet, der uns zu diesem Doppelziel führen soll, der Weg der Gebote Gottes, der Kirche und der Standespflichten. Unser tägliches Brot: Soll ich den als recht erkannten Weg gehen können, dann bedarf ich der lebenserhaltenden Mittel für Leib und Seele, das ist unser tägliches Brot. Vergib uns unsere Schuld: Damit erbitten wir die Beseitigung der Hindernisse auf diesem Weg, zunächst das Hindernis der Sünde. Führe uns nicht in Versuchung: Das zweite Hindernis die zahlreichen Anfechtungen, die an uns herantreten. Erlöse uns von dem Übel: Das sind alle Übel dieses Lebens, die uns hemmen auf dem Wege zu Gott. (Nach dem hl. Thomas.)

Es folgt das Credo: Zuerst will und muß man hören. Fides ex auditu. Dann erst folgt der Glaube. Oft auch nicht: „Wir wollen dich ein anderes Mal hören.“ (Act. 17, 32.) Im Brevier geht das Credo voraus, man weiß, daß das Folgende uns von der Kirche, der unfehlbaren Lehrerin der Wahrheit, dargeboten wird. Das schließt Zweifel und Verneinung aus, verlangt vorbehaltloses Credo.

Mit dem Pater noster und dem Credo haben wir uns versetzt in jene Geistesverfassung, die uns durch das ganze Officium begleiten soll. Wir sind disponiert, „ut abactis eius virtute muscis morientibus mens tranquillior facta ad pangendas Dei laudes praeparetur et devotionis suavitatem admittat.“ (Bona.) Was bei Beginn des Officiums zur Vorbereitung der Seele dienen soll, das Pater und Credo, bildet auch dessen Schluß als Zusammenfassung und Vollendung.

Domine, labia mea aperies: Wie Gott das getan hat beim Propheten zum Verkünden seiner Offenbarungen, so möge er es tun bei uns, um würdig sein Lob verkünden zu können. Und wir sagen: „Ecce, labia mea non prohibebo", und: „Eructabunt labia mea hymnum" (Ps. 39, 10 u. 118, 171).

Eine nochmalige Bitte: Deus, in adjutorium meum intende, die sich fortan bei jeder Hore wiederholt, bei der Prim außerdem dreimal in aller Dringlichkeit an Gott gerichtet wird zur guten Vollbringung des Tagewerkes. An die Bitte schließt sich an das Gloria Patri als Huldigung an den dreieinigen Gott, ein Alleluja zur Bekundung der inneren Vereinigung mit der ewig Alleluja singenden Kirche im Himmel.

So durch Bitte und Meinung vorbereitet beginnen wir das Officium mit dem 94. Psalm als einer Huldigung an Gott den Schöpfer (V. 1—7) und Gott, den Lenker des Volkes Israel, gegen dessen Stimme das Herz sich nicht verhärten darf. Der Psalm ist im Gegensatz zu den übrigen Psalmen aus dem Psalterium Romanum entnommen. Er beginnt und ist durchsetzt mit dem Invitatorium, das dem jeweiligen Grundgedanken des Officiums entspricht und mit dem Psalm zusammen die Grundstimmung für das ganze Officium angeben soll.

B. Laudes.

Sie sind die Gebetsweihe des tempus matutinum, der Zeit des wiederkehrenden Lichtes (4 bis 6 Uhr), in welchem Christus in seiner Auferstehung den Sieg davontrug über die feindlichen Mächte. „Et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum, orto jam sole." (Marc. 16, 2.) Daher der freudige Charakter dieser Gebetsstunde namentlich an Sonn- und Feiertagen. Die Laudes sind zumeist Lobpreisung Gottes, Christi des Auferstandenen, unseres Lebenslichtes.

Ortus refulget lucifer
Praeitque solem nuntius;
Cadunt tenebrae noctium,
Purgata servet pectora.

Manensque nostris sensibus
Noctem repellat saeculi
Omnique fine temporis
Lux sancta nos illuminet;

Dieses Lebenslicht leuchtet besonders in den Heiligen — in splendoribus sanctorum. Zugleich dankt man für die Wiederkehr des physischen Lichtes und die Erhaltung des leiblichen Lebens.

An den Ferialtagen, denen der Charakter der Sonn- und Festtagsfreude mangelt, und an den Sonntagen der Bußzeiten erhebt sich die eigentliche Lobpreisung erst auf der Basis betätigter Bußgesinnung (Miserere) und ernster Betrachtung.

Der Höhepunkt der Laudes ist das Benedictus als Danksagung für das Heil, das Christus als oriens ex alto, als Sieger über die Nacht des Todes uns erworben hat.

Den Schluß bildet, wie bei jeder Hore (auch bei der Matutin, wenn sie gesondert gebetet wird) die Oration, die je nach dem liturgischen Charakter des Tagesofficiums sich ergeht im Lobe Gottes, der gebenedeiten Gottesmutter, der Engel und Heiligen, in einer Bitte um die Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

Zum Morgen- und Abendgebet

wurde in diesen Blättern, Jhg. 1937, Heft 1 und 2 von Herrn Dr. Knauber Beachtliches gesagt. Einer in der Praxis erprobten Durchführung, einer „Gemeinschaftsübung des Morgen- und Abendgebetes" möchten die folgenden Zeilen das Wort reden. Schule und Christenlehre, Katechese und Predigt haben wohl auch in der Vergangenheit das Ihrige getan, die Wichtigkeit von Morgen- und Abendgebet hervorzuheben. Die Verschiedenheit der Ausführung bei den Einzelnen, angefangen von einem an ein festum simplex gemahnendes Gebet, lediglich aus einem Vater unser bestehend, bis zu einer an schlechtes Barock erinnernde schwülstige Überladung, beweisen jedoch, daß der Weg der rechten Mitte nicht gefunden oder nicht als „Besitz fürs Leben" mitgenommen wurde. Deshalb sei an dieser Stelle ergänzend folgender Vorschlag, der sich praktisch bewährt hat, gemacht. Man möge die Kinder morgens und abends bisweilen gemeinsam ein Gebet verrichten lassen, das sich im wesentlichen mit der im Pastor bonus a. a. O. vorgeschlagenen Form deckt. (Also: Dankgebet, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gute Meinung, Gebet für die Eltern und Vorgesetzten, O meine Gebieterin, Gebet zum heiligen Schutzengel und entsprechend abends: Dank, Gebet zum Hl. Geist, Gewissenserforschung, Reue und Vorsatz, Gebet für die Eltern und Vorgesetzten (Pater noster, Ave Maria), Unter deinen Schutz und Schirm, Hl. Schutzengel mein ...). Zu dieser Übung bietet die werktägige Kindermesse eine unauffällige Gelegenheit. An Stelle des Liedes, das das gedämpft gestimmte Confiteor bisweilen lautfröhlich begleitet, beten die Kinder in vier Minuten ihr Morgengebet. Bisweilen auch in der monatlichen Sonntagskommunionmesse. Zuweilen erweist es sich als praktisch, nicht *in* der hl. Messe diese Gebete sprechen zu lassen; es kann dies dann leicht *vor* der hl. Messe geschehen. Desgleichen nach den Abendandachten. Es ist keine Belastung und fühlbare Verlängerung, wenn nach der Abendandacht im Beisein der Erwachsenen und unter ihrer Mitwirkung, bisweilen vor dem Segen, bisweilen erst nachher, ein gemeinsames Abendgebet mit Gewissenserforschung und Reue verrichtet wird.

An Vorteilen lassen sich gegenüber der rein privat geübten und wie die Statistik nachweist (a. a. O.) sehr mannigfaltigen und fehlerhaften Art, folgende anführen. Die Kinderwelt hört nicht nur theoretisch, was sie tun soll, sie übt es auch. Mit ihr üben es auch die Erwachsenen. Dies nicht nur ein- oder einigemal, sondern längere Zeit hindurch regelmäßig. Die Mütter haben daraus nebst den älteren Geschwistern die beste praktische Anleitung für den häuslichen Unterricht mit ins Leben genommen.

Für den Seelsorger ist die Kontrolle nach dem Morgen- und Abendgebet bedeutend leichter gestaltet; er erfährt nicht nur die Tatsache, ob gebetet wurde, sondern ist auch darüber unterrichtet, daß richtig, wesentlich gebetet wurde, da eine Norm eindeutig und einprägsam festgelegt wurde; es gibt in Zukunft so etwas wie *das* Morgengebet und *das* Abendgebet schlechthin.

Nachdem so eine feste Art geschaffen und durch ständige Wiederholung eingeprägt ist, kann dies Morgen- und Abendgebet leicht erweitert werden; z. B. in Hinsicht auf die päpstliche Gebetsmeinung, hinsichtlich der

Marien- und Schutzengelverehrung, Engel des Herrn und ähnlichem. Ferner läßt sich der in nicht wenigen Fällen erfolgreich ausfallende Versuch machen, zu einem gemeinsamen Morgen- und Abendgebet der Kinder, der Mutter und Kinder, ja der ganzen Familie im Sinne der actio catholica zu kommen. Von dort aus dürfte dann eine Empfehlung z. B. des gemeinsamen Rosenkranzgebetes auf Schwierigkeiten rein psychologischer Art in Hinsicht auf die gemeinsame Verrichtung nicht mehr stoßen.

Man möchte vielleicht den Einwand erheben, daß die „Gemeinschaftsübung von Morgen- und Abendgebet" einen häuslichen Bestandteil der christlichen Lebensordnung in die Öffentlichkeit des Kirchenraumes verlegt. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß es sich nur um eine zeitweilig anhaltende, allerdings auch zeitweilig zu wiederholende „Übung" handelt, deren Zweck die Vereinheitlichung im wesentlichen und damit die Vertiefung eines Familien- und Privatgebetes darstellt. — Im „Seelsorger" 12. Folge, S. 367, 1938, berichtet ein Priester von gemeinsam gehaltenen Abendgebeten, die jedoch nicht im Anschluß an eine Abendandacht erfolgten, sondern bei dieser Gelegenheit gerade ausfielen. Es ist jedoch nicht einzusehen, weshalb nicht in erster Linie die Abendandacht hierzu herangezogen zu werden verdiente, die erfahrungsgemäß eine größere Menge Gläubiger als 20 bis 30, wie im Seelsorger für das für sich gehaltene Abendgebet angegeben, anzieht; zumal auch die Ruhe, bei der Gewissenserforschung von einer großen Menge nicht beeinträchtigt wird, im Gegenteil auch auf sie ihren erhabenen und feierlichen Eindruck in gesteigertem Maße zu machen nicht verfehlen wird; ebenfalls bleibt der Übungscharakter nach der Abendandacht besser gewahrt, als wenn das Abendgebet als eigens hierzu eingerichtete Andacht verrichtet wird.

Da diese Übung des Morgen- und Abendgebetes außer in geschlossenen religiösen Kommunitäten nicht in Brauch ist, da ferner auch die Complet das eigentliche Abendgebet weder ersetzen will noch soll, so empfehlen die in der Praxis gemachten Erfahrungen die Durchführung einer solchen pädagogisch wie religiös gleich wertvollen Maßnahme, deren Erfolg besteht: in einer einheitlichen Ausrichtung auf das Wesentliche, einer praktischen Anleitung für jung und alt, einer Vertiefung des christlichen Gemeinschaftsbewußtseins, und zuletzt auch in einer innigeren Verbindung zwischen Priester und Volk, welch letzteres nicht nur belehrt und angeleitet wird, sondern auch im mitbetenden Priester ein Vorbild sieht.

Ein Landpfarrer.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae quas in scholarum usum accommodavit et exposuit Augustinus Bea S. J. Editio altera. Romae 1935. (Scripta Pontificii instituti Biblici.) VIII et 150 p. 14 Lire.

Verfasser will nicht die ganze Inspirationslehre, wie sie in guten Werken der letzten Jahrzehnte dargelegt ist, behandeln. Er will vor allem näher auf die Be-

deutung und das Wesen der Inspiration eingehen, dabei den Leser näher in die historischen und theologischen Quellen und die entsprechende Literatur einführen. Bei den umstrittenen Fragen sucht er die verschiedenen Ansichten klar herauszuarbeiten und die Fragen auf die letzten Prinzipien und Grundlagen zurückzuführen. Unter diesen Gesichtspunkten gibt er zuerst einen historischen Überblick über die Lehre der Inspiration, dann geht er näher auf die dogmatischen Fragen, die Existenz, Natur, Ausdehnung, Irrtumslosigkeit und die Kriterien der Inspiration ein. Er schließt mit einem Index der angeführten Schriftstellen, der Autoren, der Stellen des hl. Thomas und einem Sachverzeichnis.

Das Buch zeichnet sich durch Klarheit, Tiefe und Beherrschung des Stoffes aus. Jeder, der sich mit den schwierigen und z. T. umstrittenen Fragen beschäftigt, wird hier einen sichern Wegweiser finden.

Das Papsttum. Leben und Werk Pius XI. Von Max Bierbaum. 336 Seiten. Verlag J. P. Bachem, Köln 1938. Preis geb. 5,80 RM, kart. 4,80 RM.

Vorliegendes Buch ist keine Lobrednerei, vielmehr eine auf zuverlässige Quellen, besonders die amtlichen ‚Acta Apostolicae Sedis' aufbauende wissenschaftliche Studie, die kein abschließendes Urteil über das Pontifikat Pius XI. geben will, weil wir seinem Lebenswerk doch noch zu nahe stehen. Wir erhalten aber einen klaren Einblick in die vielseitige Tätigkeit des Papstes, der auf den verschiedensten Gebieten des kirchlich-religiös-kulturell-politischen Lebens so zielsicher, weitschauend und überragend vor uns steht, daß sein Pontifikat sicher zu den größten der Kirchengeschichte zählen wird. In 16 Kapiteln wird sein Werk geschildert: Aufstieg zur Höhe — Im Dienste des Lehramts — Liturgisches Leben — Die Rechtskirche — Seelsorge — Das Apostolat der Laien — Die Heimführung der getrennten Christen — Die katholische Weltmission — Glauben und Wissen — Mäzenatentum — Waffen der Wahrheit — Im Zeichen des Friedens und der Caritas — Die Lösung der römischen Frage — Kirchenpolitik — Kardinäle und Diplomaten — Servus servorum Dei — Hauptdaten des Lebens und des Pontifikates. Es ist in schlichter Sprache geschrieben und die zahlreichen Äußerungen des Papstes selbst nehmen einen weiten Raum ein.

Das Buch verdient die weiteste Verbreitung und wird zugleich die Bedeutung des Papsttums in unserer Zeit zeigen.

Trier. Johann Lenz.

DOGMATIK

Zu einigen Problemen der Eucharistielehre. Von Franz Unterkircher. 100 Seiten, kart. 2,— RM. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München. 1938.

Im ersten Kapitel untersucht der Verfasser von den in seiner Schrift behandelten Problemen der Eucharistielehre die örtliche Gegenwart Christi im Sakrament. Sachlich finden wir hier die Ansicht Billots wieder. Was Unterkircher S. 26 n. 26 von der einmaligen Gegenwart Christi in jeder Hostie sagt, bedarf besserer Begründung. Es steht eben in Frage, ob die Quantität wirklich und physisch „indivisa actu" ist und ob die Hostie ein „unum per se" darstellt. Nur unter dieser Voraussetzung trifft der Beweisgang zu.

Im zweiten Kapitel verwertet Unterkircher die Eigenschaften des verklärten Christus zur Aufhellung der sakramentalen Gegenwart. So sieht er sich gezwungen, für die coena ein besonderes Wunder anzunehmen. Die „impenetrabilitas corporum" wird — ob mit Recht sei dahingestellt — auf die Quantität zurückgeführt.

Dem dritten Kapitel „Die katholische Lehre vom Altarssakrament und die moderne Physik" kommt besondere Bedeutung zu. Unterkircher bewegt sich hier in den Bahnen Mitterers, als dessen Schüler er sich bekennt. Was gegen Mitterer vom philosophischen Standpunkt aus gesagt werden kann, hat auch gegen Unterkircher Berechtigung.

Durch die unterkörperliche in bestimmter Weise geordnete Qualität entsteht Quantität. Die beiden Faktoren der Qualität und der Quantität, die gleichsam an die Stelle von Materie und Form im hylemorphistischem System treten, bilden im Erscheinungsbereich die realen Akzidentien (daneben unterscheidet U. mit Recht die blossen Erscheinungsakzidentien) und im Seinsbereich die hintersinnliche Körpersubstanz. Angewandt auf die Eucharistielehre bedeutet das: Quantität und Qualität sind keine Akzidentien im Sinne der Scholastik, sondern Wesensbausteine der Körpersubstanz selber. Quantität und Qualität bestehen in sich; durch ihre verschiedene Ordnung werden die verschiedenen Körpersubstanzen begründet (System des Hylosystemismus). Bei der Transsubstantiation hindert Gott nicht die erste Wirkung von Qualität und Quantität (die sog. realen Akzidentien) im Erscheinungsbereich, wohl aber die Bewirkung der hintersinnlichen Körpersubstanz im Seinsbereich. So braucht Gott die „Akzidentien" der Qualität und Quantität nicht wunderbar zu erhalten, und das Problem des Aufhörens der eucharistischen Gegenwart ist auf einfache Weise gelöst.

Gewichtige Bedenken eines Fachtheologen (vgl. Anm. 69 und S. 67 n. 54), die von der Tatsache ausgehen, daß nach Lehre der Kirche die ganze Brotsubstanz verwandelt wird, versucht Unterkircher zu beantworten. Allein die Antwort ist nicht überzeugend, da sich der Verfasser von der modernen Physik, die er gegen die scholastische Metaphysik richtete, nun selber in eine noch ungeborene moderne Metaphysik der Körperwelt hineinflüchtet. Man fragt nicht mit Unrecht, was denn eigentlich zur Annahme der hintersinnlichen Körpersubstanz zwingen soll. Sie stellt ein bloßes Postulat des Theologen dar. Die zweite Schwierigkeit des Fachtheologen gewinnt noch an Schärfe, wenn Unterkircher der Art der Kausalität, durch die die hintersinnliche Körpersubstanz zustande kommen soll, besondere Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Meint er eine Wirk- oder eine Formalursache? In beiden Fällen erheben sich nicht einfache Schwierigkeiten. Da das Sein der hintersinnlichen Körpersubstanz wohl oder übel von den bewirkenden Faktoren verschieden ist, sehen wir auch nicht, wie U. an einer totalen Vernichtung der Körpersubstanz vorbeikommen könnte. Dieselbe müßte also in Kauf genommen werden.

Schließlich sei noch auf einen sinnstörenden Druckfehler hingewiesen, S. 63 n. 44 muß es statt „Materie und Form" „Qualität und Quantität" heißen. Bei dem Thomaszitat auf S. 78 kommt nicht klar zum Ausdruck, daß hier der Aquinate nicht seine eigene Meinung wiedergibt; auch spricht Thomas (a. a. O. nicht nur von einer bloßen Reihenfolge im Sinne eines „hoc post hoc" (S. Theol. III. 75, 8). Der Hylemorphismus wird zu einfach genommen, während er doch metaphysisch verstanden sein will. Immerhin stellt die Arbeit Unterkirchers einen interessanten Beitrag zur philosophischen Durchdringung der Lehre von der Eucharistie dar. Der Theologe wird die Schrift mit Nutzen lesen und für manche Katholiken mag die vorgetragene Theorie eine Lösung ihrer Schwierigkeiten bedeuten.

Le Mystère de notre élévation surnaturelle, par Pedro Descoqs S. J., Paris 1938, pp. 136.

Die Schrift behandelt die Frage, ob der Erweis der Möglichkeit der unmittelbaren Gottesschau außerhalb der Reichweite der natürlichen Kräfte des menschlichen Verstandes liegt und ist insbesondere gegen den Artikel de Broglies „Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle" (Nouvelle Revue Théologique, Louvain 1937, 337—376) gerichtet. Mit guten Gründen entscheidet sich der Verfasser an Hand einer positiven Studie der einschlägigen offiziellen Dokumente des vorigen Jahrhunderts für die traditionelle Lösung.

Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen. Von Dr. theol. Franz Meister. Freiburg 1938. 248 Seiten. 4,— RM, in Leinen 5,40 RM.

Der Verfasser hat sich in seiner Schrift, die zu den Veröffentlichungen des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit (Dortmund) gehört, die Aufgabe gestellt, die „Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen" aufzuzeigen. Der erste grundlegende Abschnitt, der wie auch der zweite in zwei Hauptstücke eingeteilt ist, handelt von der Vollendung des Menschen im Opfer des Gottmenschen. „Gott hat — menschlich gesprochen — das Sein der Welt von seinem Sein gerade insofern genommen, als sein Sein Liebe ist (17)." „Die Liebe Gottes existiert so in der Welt, macht so das Sein der Schöpfung aus, daß die Welt nur Sein und Sinn hat als antwortende Liebe zu Gott (18)." Aufgabe des Menschen ist es, sich selbst und das Sein der Welt als Liebe Gottes darzustellen. Das tut er, indem er die Geschöpfe sinnvoll gebraucht, indem er ihr innerstes Wesen richtig erkennt und drittens sein Wesen immer mehr verwirklicht. Am vollkommensten stellt der Mensch sein Sein dar, wenn er eine Tat setzt, in der die ganze Substanz seiner Persönlichkeit (die Fähigkeit, das Sein der Welt und sein eigenes frei aus sich als Liebe Gottes zu bestimmen und durch seine ganze Existenz darzustellen) voll und ganz gegenwärtig wäre. Dann würde der Mensch in dieser Tat, in der der Mensch nichts ist als Liebe zu Gott, im vollkommenen Opfer, wie der Verf. es nennt, nur um seiner Wesenheit und deren Sinnerfüllung willen existieren. Das Wesen des vollkommenen Opfers besteht darin, „daß der Opfernde jede Grundlage seiner Existenz um dieser Liebe zum Vater willen preisgibt und durch diese Preisgabe die übernatürliche Liebe zum Vater als seinen Existenzgrund tätig bejaht (121)". Das vollkommene Opfer konnte deshalb nach dem Verf. nur vom begnadeten ersten Menschen, dem Stammvater des Geschlechtes, dargebracht werden. Da Adam eine Tat setzte, die die Umkehrung des vollkommenen Opfers darstellt, wurde die Menschheit unfähig, vollkommen zu opfern. Erst Christus, der neue Adam, brachte das vollkommene Opfer dar.

Durch die eucharistische Existenzform ist es allen Menschen möglich, am vollkommenen Opfer teilzunehmen, ihr eigenes Sein zu vollenden und alle Zeiten und alles Sein mit dem Schöpfer in der Form zu verbinden, in der es vom Schöpfer ausging, in der göttlichen Liebe. Wie der Mensch am Opfer teilnimmt, zeigt schließlich der letzte Hauptteil.

Man sieht, der Verf. verzichtet methodisch auf jede religionsgeschichtliche Untersuchung. Weil das menschliche Sein nach Adam nur im Gottmenschen absolut und erschöpfend verwirklicht ist, kann man den absoluten Seinswert des Opfers, so M., nicht religionsgeschichtlich, sondern nur vom Wesen des Menschen aus fassen. Da auch die offenbarungsgemäßen Opfer des A. T. und die Vorbilder des Opfers Christi nicht herangezogen werden, bleibt für die in der Schrift vertretenen Grundideen nur eine schmale theologische Ausgangsbasis übrig.

Als „Volksbildungsarbeit" ist die Schrift Meisters wegen ihrer abstrakten Sprache verfehlt. Die mit letzten metaphysischen Begriffen (Sein, Existenz, Sosein, Dasein etc.) überladene Darstellung erschwert das Verständnis. Dieselben Gedanken hätten einfacher und damit auch klarer gesagt werden können.

Sachlich rufen gleich die ersten Ausführungen Bedenken wach. Die Art und Weise, wie von Schöpfung-Liebe gesprochen wird, befriedigt nicht. Gott und die Welt sind primär Sein. Formalobjekt, Motiv und Ziel der Schöpfung sind scharf zu unterscheiden. Was M. über das vollkommene Opfer sagt, wäre dann diskutabel, wenn er positive theologische Beweise vorgelegt hätte. Solange sie nicht gegeben werden, bleiben die Ausführungen über das vollkommene Opfer oder dessen Deutung Konstruktion. Es ist etwas Sonderbares um eine Tat, „in der der Mensch sonst nichts ist, als was er seiner Wesenheit nach sein soll, in der er nichts ist als Liebe zu Gott", wenn man hören muß, daß diese merk-

würdige doch irgendwie vom Menschen geforderte Tat natürlicherweise unmöglich ist. Wenn der Verf. den Begriff des vollkommenen Opfers aus der Vernunft erschließt und dann dieses Opfer als etwas Übernatürliches darstellt, so wird damit der Begriff des Mysteriums verletzt. Nach den Ausführungen Ms. ist auch nicht einzusehen, warum zum vollkommenen Opfer nicht die innere Opfergesinnung (ohne äußere Tat) genügt. Der symbolhafte Charakter des Opfers tritt kaum hervor. Konsequent müßte M. sagen: Unter der Voraussetzung der Menschwerdung allein mußte der Gottmensch ein vollkommenes Opfer, das in der Preisgabe seiner irdischen Existenz bestände, darbringen. De hoc nihil scimus! Es soll aber mit diesen Ausstellungen nicht geleugnet werden, daß das Buch eine Reihe anregender Gedanken enthält.

M.-Gladbach. Dr. Schauf.

VERSCHIEDENES

Das Sakrament des Friedens. Von Bischof Dr. Alois Hudal. 31 S. Münster. 1937.

Diese Kurzschrift bringt die Ansprache, die Bischof Dr. A. Hudal, der Rektor des Kollegs der Anima in Rom, „anläßlich der Eucharistischen Friedensandacht in der St.-Servatii-Kirche der Ewigen Anbetung zu Münster (Westfalen) am 13. September 1936“ gehalten hat und die in edler Sprache und zeitnaher Ausführung die Eucharistie als Quelle des Friedens in unserer von Spannungen und Spaltungen zerrissenen Welt preist.

M.-Gladbach. Dr. Schauf.

Abendgebete der Pfarrgemeinde und anderer Gebetsgemeinschaften von Stadtpfarrer Otto Breiter-München. Herder, Freiburg i. Br. 1938.

Vierundzwanzig verschiedene Abendgebete für den Sonntag, drei Wochentage sowie die heiligen Zeiten und Feste des Herrn und einiger Heiliger sind hier zusammengestellt. Der Herausgeber hat die schönsten Perlen der Liturgie, Schriftlesung, Psalmen, Hymnen und kirchlichen Wechselgebete eingebaut und jedem Abendgebet eine kurze, praktische Gewissenserforschung beigegeben. Wir werden in die Gedanken der kirchlichen Zeiten und Feste eingeführt. Wir fühlen und erleben sie.

Unsere Diözesangebetbücher müssen für die Andachten grundlegend sein. Sie dürfen durch nichts verdrängt werden. Das will das Buch auch nicht. Die Abendgebete können aber sehr wohl an viele Andachten des Gesangbuches angeschlossen werden. Diese dauern oft nur 20 bis 25 Minuten. Da läßt z. B. an die Advents- und kurze Weihnachtsandacht das Abendgebet sich ganz oder teilweise anfügen. Die Besucher der Andachten sind durchweg dieselben frommen Leute. Sie kennen die Texte. Für etwas Neues sind sie dankbar. Variatio delectat gilt auch vom Gottesdienst. Ich habe es versucht und dankbaren Anklang gefunden.

Auch die Monatsversammlungen der vier Pfarrstände kann man mit dem Abendgebet der betr. Zeit schließen; zur Abwechslung die Schrift- und Psalmlesung von einem Laien vornehmen lassen.

Es wäre sehr zu wünschen, daß die Abendgebete in viele Familien kämen und dort gebetet würden. Ich schenke sie Weihnachten den Kranken. Ich möchte sie auch dringend jedem Pastor empfehlen. Er wird erfahren, daß sie zur Förderung des Gebetslebens in der Pfarrei und in den Pfarrständen viel beitragen.

Koblenz-Neuendorf. Dr. Schlich, Pastor.

Bernhard van Acken S. J. Die Beichte, das Sakrament der Versöhnung und des Friedens. Ferdinand Schöningh, Paderborn. 64 Seiten. 0,40 RM.

Es liegt hiermit das V. Bändchen der Sammlung „Grundriß der Aszese“ vor. Wie die übrigen Hefte, so zeichnet sich auch das V. Heft durch die dogmatisch

wie aszetisch gediegene Darstellung aus. Der Friede, die Versöhnung des Menschen mit Gott ist die Frucht des Erlösungstodes Christi. Aus seinen durchbohrten Händen empfängt die Apostelschar das Ostergeschenk der Beichte Besonders gut hat der Verfasser die segensreiche Wirkung der Beichte herausgestellt. Den Segen für die Gesellschaft durch die Sicherung des persönlichen Eigentums. Wie viele erbitterte Feindschaften wurden durch die Beichte friedlich beigelegt, Morde verhindert. Wie manches Leben wurde durch sie gerettet, das schon bestimmt war, im Keime vernichtet zu werden. Wie manche Ehe wurde durch sie gerettet, da schon der erste Keim einer Untreue, die ersten Funken einer unerlaubten Zuneigung durch eine reumütige Beichte erstickt wurden. Wie viele Familien wurden durch die Beichte vor Schimpf und Schande bewahrt, ohne daß es die Eltern auch nur ahnen. Die kluge Wachsamkeit und väterliche Milde eines Beichtvaters hat ihre Kinder vor törichtem Handeln und gefährlichem Umgang bewahrt. Sehr interessant ist auch, was der Verfasser über Beicht und Eucharistie anführt, ebenso die Rechtfertigung der Beichte durch die moderne Psychotherapie. In keinem Schriftstand sollten die Hefte dieser Sammlung fehlen, zumal diesem Heft wäre eine weite Verbreitung zu wünschen, ist es doch geeignet, dem Beichtenden neue Kräfte aus dem Bußsakrament zu erschließen.

Th. Mönnichs S. J. Monatsvorträge für Klosterfrauen. Butzon & Berker, Kevelaer. 239 Seiten. in L. 3,40 RM.

Im vorliegenden Band gibt P. Mönnichs den IV. Teil seiner Monatsvorträge für Klosterfrauen heraus. Behandelten die vorangegangenen Tugendlehre, Inneres Leben, Klostergut unter einheitlichem Thema, so spricht der Verfasser im IV. Teil in seiner gründlichen und klaren Art über verschiedene Punkte des geistlichen Lebens. Vom Segen des Vollkommenheitsstrebens, Gebetsgeist, Gottverbundenheit, Gnadenführung, Einsprechungen und Stoßgebeten, von der monatlichen Geisteserneuerung usw. Sicher eine willkommene Hilfe für monatliche Vorträge bei Klosterfrauen.

Trier. P. Fuhrmann S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Bücher sind nur an die Schriftleitung des Pastor bonus, Trier Priesterseminar, zu senden. Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nur bei angeforderten Büchern übernommen

Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Nova Series, vol. IV. Annis 1936-37. In-4, 1938, pag. 184. Marietti, Torino. Lib. It. 10,—.

Anler, P. Ludwig, OFM.: Comes pastoralis confessarii praesertim religiosi. Für die seelsorgliche Praxis aus Pastoral und Kirchenrecht zusammengestellt. 8. Aufl. Fulda 1938. VIII u. 324 S. Preis RM 5,—.

Bachem, J.: Christusleben in der Kirche. 2. Heft: Das Kommen Gottes. 48 S. Benziger, Einsiedeln. RM 0,20.

Berghoff, Stephan: Blinkfeuer. 248 S. 8°. Pustet, Regensburg 1938. Geb. RM 4,20, kart. RM 3,40.

Bergmann, Bernhard: Christus im Heim. Hausbüchlein der katholischen Familie. Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G., Saarbrücken. 192 Seiten mit Spruchtexten und Liedern. Preis brosch. RM 2,—, geb. RM 3,—.

Jubiläums-Bibel-Katalog der Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, Hauptsätterstr. 51 B. 136 S.

Böhning, Hermann, Pfarrer: Des Knaben Leitstern. Worte zur Schulentlassung und für die Jugendzeit. 60 S. Schöningh, Paderborn. Preis RM 0,25. Von demselben: Des Mädchens Leitstern. 62 S. RM 0,25.

Bornemann, Fritz, SVD., Missionar in Neu-Guinea: P. Karl Morschheuser SVD. 175 S. St. Gabriel, Mödling b. Wien.

Brey, Henriette: Maria schreitet durch die Welt. 40 Seiten. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck/Leipzig. Kart. RM 0,80.

Denzinger und **Neuner-Roos:** Vergleichstafel der Parallelstellen. Pustet, Regensburg 1938. RM 0,20.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Publié sous la direction de P. Marcel Viller S. J. Fasc. VIII. Beauchesne, Paris 1938. (241—496.)

Dümpelmann, Kaplan: Komm, Herr Jesus! Blätter für Beicht- und Kommunionkinder. Mit Holzschnitten der Ursberger Kunstwerkstätten. Verlag Laumann, Dülmen i. Westf. Ein Jahrgang = 12 Nummern einschließlich Mappe 60 Pfg. (bei 50 Exempl. je 55 Pfg., bei 100 Exempl. je 50 Pfg.).

Gatterer, Dr. Michael, S. J.: Die makellose Jungfrau. 160 Seiten. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck/Leipzig. Kart. RM 2,30; in Leinen 3,30.

Geweihte **Gemeinschaft**. Zeitschrift für kirchliche Feiergestaltung und kath. Brauchtum in Pfarrgemeinde, Gruppe und Familie. Erscheint in vier Heften (auf Kunstdruckpapier mit zahlreichen Abbildungen). Bestellung beim Buchhändler oder beim Verlag M. Leweke, St.-Georg-Verlag, Frankfurt a. M., Friedensstr. 8. Jahresbezugspreis RM 4,50 zuzüglich RM 0,50 Zustellgebühr. Einzelhefte RM 1,80.

Görres, Ida Friederike: Der Regenbogen. Ein Buch für Mädchen. Mit neun Bildtafeln. Gr. 8° (332 Seiten). Herder, Freiburg im Breisgau 1938. Leinen RM 4,80.

Grimm, Antonin P.: Heiliger Sonntag. Zwanzig Predigtskizzen und Materialien. Schöningh, Paderborn 1938. 94 S. Preis RM 1,80.

Hanozin, Pierre: Helden der Urkirche. Ausgewählt und ins Deutsche übertragen von Eugen L e n s e. 209 Seiten. Verlag Styria, Graz. Leinen RM 4,50

Helming, Helene: Der Weinstock. Buch der jungen christlichen Familie. Mit zwei Tafeln und vier Schriftbeilagen. Großoktav, 272 Seiten. Herder & Co. Leinen RM 4,80.

Hengstenberg, Hans Eduard: Tod und Vollendung. 216 S. 8°. Pustet, Regensburg 1938. Geb. RM 5,20, kart. RM 4,20.

Hilker, Otto: Mutter, lehre Dein Kind! Eine Handreichung für die Mutter, die ihr Kind in das religiöse Leben einführt. 127 S. Schöningh, Paderborn. Preis RM 1,60. — Von demselben: Zum Altare Gottes. Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion. 139 S. Schöningh, Paderborn 1938. Preis RM 2,—. — Von demselben: Mutter, geleite Dein Kind zum Altare Gottes. 78 S. Schöningh, Paderborn 1938. RM 1,—.

Jörgensen, Johannes: Wie geschrieben steht. 205 S. Verlag Styria, Graz. Geb. RM 4,50.

Jürgensmeier, Friedrich, Dr. Prof.: Der mystische Leib Christi. 7. Aufl. 436 S. Schöningh, Paderborn 1938. RM 6,80.

Geheiligte **Jugendzeit**. 52 Ansprachen an die junge Kirche. 368 S., 8°. Bonifatius-Druckerei, Paderborn. Kartoniert RM 4,50, in feinstem Leinen mit Goldprägung RM 5.40.

Kienitz von, Erwin Roderich, Dr. theol., Dr. iur.: Christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechtes und der Ehemoral der Katholischen Kirche für Seelsorger und Laien. Borgmeyer, Frankfurt a. M. 402 u. 28 S.

Kirschweng, Johannes: Die Fahrt der Treuen. Mit Buchschmuck von Rudolf Hesse. 8°. (302 S.) Herder 1938, Freiburg im Breisgau. Leinen RM 3,80.

Kolping, Adolf, Dr.: Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VIII.) Hanstein, Bonn 1939. XII u. 156 S. Preis RM 5,50.

Kunz, Peter: Die siebenfache Gnadenquelle. Bilder von M. I. mit Versen. Eine Doppelkarten-Serie in Dreifarbendruck. Verlag W. Patt, München. Serie RM 1,60, Einzelkarten 25 Pfg.

Krautwig, Dr. Notker, OFM.: Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus. (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft „Wissenschaft und Weisheit", II. Reihe: Philosophie und Theologie, IV. Bd.) 8°. 182 Seiten. Herder, Freiburg im Breisgau 1938. Geheftet RM 4,50.

Matthaeus, P. Conte a Coronata OMC., Dr.: Manuale practicum iuris disciplinaris et criminalis regularium. p. 274. Marietti, Taurini 1938. Lire 18.

Meffert, Prälat Dr.: Was lehrt die Kirche? Schriftenreihe: Die Erkennbarkeit Gottes. Die Offenbarung Gottes, Schrift und Überlieferung als Glaubensquellen. Das Wesen Gottes. Gott und Schöpfung. Wesen und Herkunft des Menschen. Sündenfall und Erbsünde. Jesus, der Welterlöser. Jesus Christus der Gottmensch. Jesu Auferstehung von den Toten. Saarbrücker Druckerei. Jedes Heft RM 0,20.

Molitor, Dr. Raphael, OSB.: Vom Sakrament der Weihe. Pustet, Regensburg 1938. Band I: 268 S., kart. RM 3,80; geb. RM 4,80. Band II: 288 S., kart. RM 4,20; geb. RM 5,20.

Moretti (Sac. Aloysius, Pont. Academiae Liturgicae Rom. Academicus). Caeremoniale iuxta Ritum Romanum seu de Sacris Functionibus Episcopo celebrante, assistente, absente, in partes septem digestum. Manuale iuxta novissima decreta S. Rituum Congregationis et Codicem J. C. Vol. IV. De Sacramentis et de Sacramentalibus. In-8, 1939, pag. XX-640. Marietti, Torino. L. 40,—.

Peil, Dr. Rudolf: Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche. 8°. (122 Seiten.) Herder, Freiburg im Breisgau 1938. Kart. RM 1,80; Leinen RM 2,40.

Preces et Pia Opera in favorem omnium christifidelium vel quorumdam coetuum personarum indulgentiis ditata et opportune recognita. In-16, pag. XVIII-656, 1983. Marietti, Torino. L. 25,—.

Rösch, P. Dr. Konstantin, OMC.: Die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 590 Seiten. Schöningh, Paderborn. Geb. RM 2,85. Bessere Ausgaben: Geb. RM 3,80, schwarz Leder Goldschnitt RM 5,80.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Unentbehrlich

und ein willkommener Berater für alle Benutzer eines liturgischen Meßbuches ist der

Liturgische Kalender des Bistums Trier

in deutscher Sprache, für 1939

Daß die letztjährigen Ausgaben einem Bedürfnis der vielen Besitzer eines liturgischen Meßbuches entsprochen hat, bewies die starke Nachfrage nach den ersten Auflagen. Die Ausstattung ist dieselbe handliche, die einzelnen Seiten sind zum Abtrennen perforiert.

Preis 60 Pfg.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag der

Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Das Kind Suse

Von Johanna Zaeske-Fell

120 Seiten Text mit 16 Federzeichnungen der Verfasserin.
In hübscher Leinen-Ausstattung. — Preis RM 2.20.

Dies höchst reizvolle Buch ist für Leser bestimmt, die wissen, wie wundervoll und köstlich es ist, vom Standpunkt des Erwachsenen aus in das Leben und in die Seele eines Kindes hineinzublicken.

Es ist das Hineinknien mit allen Sinnen in die Sphäre eines Kindes, in seine Wirklichkeit. Und die fliegende Bilderwelt dieses Kindes erleben wir — wenn wir noch selbst Kind genug sind — wie die Ausschnitte aus dem Fenster eines rasch rollenden Wagens. Eine wahre Freude, die Bekanntschaft der Dichterin und ihres vom Verlag vornehm ausgestatteten Buches zu machen.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammer, Trier
DA IV. Vj. 1938 : 950. — Pl. Nr. 3